

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

11

سلسلة الدراسات الحضارية

الدِّين والعلم

مطارحات في ديْنَنَة العلم

مجموعة من المؤلفين

تعريب: محمد حسن زراقط


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الدّيـن والعلـم

مُطارحات في دَيـنَنَـة العلم

الدّيـن والعلم

مطارحات في دَيـنَنَـة العلم

مجموعة من المؤلّفين

تعريب

محمد حسن زراقط



المؤلف: مجموعة من المؤلّفين
الكتـاب: الدين والعلم، مطارحات في دينَنَة العلم
التعريب: محمد حسن زراقط
الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Religion and Science
on Religionzation of Sciences

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611+) - فاكس: 820387 (9611+) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز

لا يخفى على من له اطلاع ولو إجمالي على مسيرة العلم في العالم الإسلامي، أنّ بين العلم بما هو علم، وبين الدين بما هو دين كما نزل من عند الله، قبل أن يختلط بنبات الأرض من بنات الفكر الإنساني، انسجام تام وتكامل؛ حيث إنّ الدين هو علم مستنبط من كتاب الله المدوَّن على القرطاس، أو المتلوْ على أنبيائه. والعلم هو علم مستنبط من كتاب الله المنشور في الآفاق والأنفس، والذي تتلوه مخلوقاته، آناء الليل وأطراف النهار. فهو ـ سبحانه ـ من له في كلّ شيء آية تشهد على وحدانيته.

ومن واضحات الأدبيات الدينية الإسلامية الدعوة إلى البحث عن العلم والمعرفة ولو في الصين، وطلب العلم ولو لغير الله فإنه لا يكون إلا لله. وبكلمة مختصرة، كما أنّ كتاب الله منزَّه عن التعارض بين آياته، فإنّ كتاب الله الكونيّ مُنزّه عن التعارض بين صوره وأشكاله. ولا يمكن كذلك أن يعارض أحدُ كتابَي الله كتابَهُ الآخر.

ولكنّه الإنسان، عندما يعمد إلى كتاب الله المُدوّن على القرطاس يخطئ أحياناً في فهمه ويطلب متشابهاته فيَضلُّ عن سواء السبيل، كذلك

عندما يُيَمِّم الوجه صوب كتاب التكوين يبتغي كشف أسراره، فيضل عن فهمها ويتيه في وعيها، أو يتعمَّد استغلال العلم لما ليس ميسرا له. فتنشأ حالة التعارض الداخلي بين أطراف العلم نفسه قبل أن تنشأ بين العلم والدين، أو بعبارة أدق: بين ما يعطيه الإنسان صفة العلم وما يعطيه صفة الدين.

ومن هنا، شهد تاريخ العلم، صراعاً مريراً أحياناً، وعذباً أحياناً أخرى بين العلم والدين، ما دعا الإنسان إلى إعادة النظر في المنطلقات التي ينطلق منها، في مقاربته لكتاب الله في عالم التشريع، وكتابه في عالم التكوين، بحثاً عن موارد الوفاق والانسجام، تحت شعار دَيْنَنَة العلم، كما حاول آخرون علمنة الدين.

وهذا الكتاب الذي نقدِّمه للقارئ العربي، هو مجموعة من المحاولات البحثيَّة الجادَّة، للتأمل في أطراف القضية الأولى؛ أي «دينة العلم» ونقول «دينة» ولا نقول أسلمة، على نحو التعبير المتداول في طرح «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»؛ لأن الأبحاث التي تُعْرض تعالج الفكرة بعيداً عن ربطها بالإسلام وحده، دون غيره من الأديان. وبالتالي فإن سؤال الكتاب والكتَّاب المشاركين فيه هو: هل يمكن النظر إلى العلم من منظار الدين؛ بهدف استخراج العلم من الدين، أو على الأقل لتصويب مسيرته على مستوى الغايات والأهداف؟

وتكمن أهميَّة هذا الكتاب في أنَّه يعكس وجهتي نظرٍ متعارضتين، تنطلق كلٌّ واحدةٍ منهما من زاوية وتنظر إلى الموضوع من بعدٍ، وتنتهي بالتالي إلى موقف يختلف عن موقف النظرة الأخرى.

وتنطلق وجهة النظر الموافقة، من مجموعة من الأسس والمبادئ التي ترى إمكان تأثير الدين في مسيرة العلم، وذلك من خلال ضبط حركته وتوجيهه؛ حيث إنَّ البحث العلمي فعلٌ إنساني كغيره من الأفعال

الإنسانيَّة، ووجوه السلوك الأخرى. وإذا كان تدخل الدين في ضبط تصرفات الإنسان على إيقاع محدد دون غيره، فلماذا يُستثنى من هذا الضبط، أحد أهم وجوه النشاط الإنساني وأخطرها؟! أضف إلى ذلك أنَّ بين المسلمين من يدعي وجود بعض العلوم في النص الديني، فلماذا لا تختبر هذه الدعوى حتَّى لو كانت احتمالا ليس إلا؟ وأخيراً، تكشف مراقبة العلم على مستوى المبادئ والمنطلقات عن أنَّ العلم لم يغادر أمه الفلسفة ولم يبلغ مرحلة الفطام الحقيقي بل ما زالت الكثير من النظريات التي تصنف في دائرة العلم ترتضع من ثدي الفلسفة، فلماذا لا يكون الدين وهو صنو الفلسفة أمّاً ثانيةً تقدم ما لديها؟

وأما الرؤية الأخرى، وهي الرؤية التي تعارض دخول الدين على خط العلم، فإنها تنطلق من مدارج أخرى أبرزها: دعوى أنَّ العلم هو العلم لا يمكن تصنيفه إلى: إسلامي وغير إسلامي، ولا إلى ديني وغير ديني. وإذا أخطأ بعض العلماء واستقى بعض نظرياته من الفلسفة، فلماذا نتابعه، ونحذو حذوه في ذلك الخطأ؟ فإن الخطأ لا يبرر الخطأ، بل المطلوب هو تصفية العلم من شوائب الفلسفة ليكون كاشفاً صادقاً عن الواقع، لا حاكياً أميناً عن ما في فكر العالِم من مواقف غير علمية.

وفي الختام يأمل مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، أن يكون في هذا الكتاب إضافةً إلى المكتبة العربية تضيء على بعض الزوايا التي تستحق أن يُضاء عليها، أو على الأقل أن يكشف عن إحدى نقاط الجدل الفكري في ساحة الثقافة الإيرانيَّة المعاصرة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

المقدمـة

لاحظ الإنسان مع تَفتُّح وعيه، وجودَ علاقة مَّا، بين أفكاره ومعتقداته، فكانت هذه العلاقة مَشْغَلة من مشاغله الفكريَّة، منذ أقدم العصور التي كان له وقتٌ يفرغ فيه للتفكير. وطوَت السنواتُ كثيراً من الأفكار والتحليلات التي قُدِّمت حول الربط بين ميادين الفكر الإنساني ومشاغله، ومع ذلك بقيَتْ بعض المحاولات، التي ربَّما كان أقدمها ما حفظه لنا تاريخ الفكر الإنساني من مواقف لفلاسفة اليونان حول طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأسطورة؛ حيث كانت تشغل الأسطورة محلاً مهماً، من جغرافيا العقل الإنساني إلى أن جاء **أرسطو**، فأزاحها عن تلك المسالح، وفق ما يقول في كتابه ما بعد الطبيعة: «لا يجدر بنا أن نضيِّع جهودنا لدراسة أفكار أولئك المشتغلين بالأسطورة»[1].

ومن الميادين المشابهة لهذا الاشتغال الفكري، وربَّما أهمُّها البحثُ حول العلاقة بين الدين والفلسفة. فقد طُرِحت الكثير من الأفكار حول: الوجود، والأخلاق، والسياسة، والإنسان، وغيرها من القضايا

---

(1) **أرسطو، ميتافيزيك**، نقلا عن: **ضميران، محمد**، گذر از جهان أسطوره به فلسفه (العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة)، ص209.

عند فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو وغيره من الفلاسفة الذين سبقوا ميلاد المسيح (ع) بقرون. وانتشرت هذه الأفكار ووجدت من يتبناها ويعتنقها موقفاً فكرياً. وبعد انتشار اليهودية والمسيحية واعتناق الكثيرين لهاتين الديانتين تحوَّلت العلاقة بين الأفكار الدينيَّة وبين ما سبقها من فكر فلسفي موضوعاً للبحث والدراسة، واتخذ الباحثون مواقف مختلفةً من هذا الموضوع.

وقد سعى بعض الفلاسفة والمفكرين في سبيل البحث عن أواصر القربى بين الفكر الفلسفي المبني على العقل، والفكر الديني المبني على الوحي. وضمن هذا الإطار يمكن أن نشير إلى الفلاسفة المتدينين الذين رأوا ضرورة احترام طرفي العلاقة (الدين والفلسفة) من خلال البحث عن عناصر الانسجام وصلات القربى. وطُرِحت نظريات عدة على هذا الصعيد، ترمي كلها إلى الهدف المذكور نفسه، وبعد عصر النهضة ومع ولادة المذاهب الفكريَّة الجديدة أخذ البحث في العلاقة بين الدين والفلسفة أشكالاً جديدة ما كانت معروفة من قبل.

ولم تكن الفلسفة وحدها طرفاً في علاقة الود أو النزاع مع الدين، بل أخذ العلم بمعناه الجديد محل الفلسفة في الغرب أواخر القرون الوسطى. وأفضل وأوضح تجليات العلاقة الجدلية بين العلم والدين يمكن ملاحظتها في الرسائل المتبادلة بين **غاليليو** والأساقفة المعاصرين له، وما لحقها من نقاشات كلاميَّة وفلسفيَّة في العقد الثاني من القرن السابع عشر. ففي تلك الفترة لم تقبل الكنيسة بوقوع نظريَّة مركزية الشمس أو عدم مركزيتها خارج نطاق الدين؛ وذلك لأن الكتاب المقدس حدَّد موقفاً من هذه المسألة، ولا بدَّ من أن يكون كلام الكتاب المقدس مطابقاً للواقع. ولكن لم يكن من السهل عليهم تجاهل ما يكشفه التلسكوب المؤيد **لكوبرنيكوس**، ولذلك قرروا أن نظريَّة **كوبرنيكوس** ليست سوى نموذج رياضي ينفع في تبسيط فهمنا لطريقة عمل المنظومة

الشمسية، ولكنه لا يمثِّل وصفاً صحيحاً للواقع. وفي المقلب الآخر لا النظريَّة المذكورة تقبل هذا التفسير ولا المؤمنون بها سمحوا لأنفسهم باختزالها بهذا المعنى.

إلا أن **غاليليو** المدافع الأبرز عن هذه النظريَّة حاول في مراسلات عدة بينه وبين الأساقفة أن يحفظ للكتاب المقدس صدقه ومطابقته للواقع، ولكن بعد تأويله، أو فهمه حق الفهم كما أتيح له أن يدعي[1]. ولكن هذا الترجيح الموارب لما يقوله **كوبرنيكوس** على أقوال الكتاب المقدس لم يُعفِ **غاليليو** من التجريم وإصدار الحكم الكنسي ضده، ولم يحصِّن عدداً كبيراً من الكتب المؤيدة لهذا الفكر من الحكم عليها بأنها كتب هرطقة، بل يقيت لائحة الكتب المحرَّمة تطول وتستضيف نزلاء جدد حتَّى عام 1758 م. (العام الذي أعفى فيه البابا الكتب المؤيِّدة للنظريَّة الكوبرنيكية من الإقامة في لائحة الكتب الممنوعة). وهكذا ظل الجدل قائماً بعد هذا التاريخ أيضاً بين العلم والدين، وإن انتقل من علم الفلك إلى غيره من العلوم كعلوم الحياة والبيئة والاجتماع وعلم النفس، فكانت تظهر بين الفينة والفينة فكرةٌ تعارض أو توافق مواقف الدين من قضيَّة معيَّنة لتكون محلاً للجدل والنقاش الذي يخبو فترة ويتوقَّد أخرى.

وكان من آثار هذا النزاع التاريخي أن أُلبِست الكنيسة تهمة معاداة العلم. وربَّما يمكن إرجاع بدايات هذه التهمة إلى كاتبين يؤرِّخان لهذه العلاقة الملتبسة هما: **آندرو ديكسون وايت** (1876 ـ 1918م)[2] في كتاب «تاريخ العلم واللاهوت المسيحي» كما في كتابه الآخر «جدال العلم»[3]. والكاتب الآخر هو **جان ويليام دراب** (1811 ـ 1912م) في

(1) شارات، مايكل، **گاليله نوآور دورانساز** (غاليليو: مبدع عصره)، ترجمة حسن أفشار.

(2) White, Andrew Dickson, **a history of science with theology in Christendom**, vols. New York, Appleton, 1887.

(3) White, Andrew Dickson, **the warfare of science**, New York, Appleton, 1876.

كتابه «تاريخ النزاع بين العلم والدين»[1]. وقد أسَّس هذان الكاتبان لنظريَّة التعارض بين العلم والدين (The Conflict Thesis)، وأكثر ما اشتهرت هذه النظريَّة في القرن العشرين؛ حيث كان يعتقد الأوَّل منهما أن الدين يمثِّل معارضاً بديهياً للعلم؛ بحيث لا يمكن حل موارد النزاع بينهما. ولمَّا كان حل التعارض ممتنعاً، فقد كان عليه أن يختار. وقد فعل وحابى جانب العلم واختاره على الدين.

وعلى الرغم من شهرة هذه النظريَّة وشيوعها، إلا أنَّه وُجِد من يتَّهمها بالسذاجة والسطحية، ومن أبرز هؤلاء جان هادلي الذي أسس لما أسماه (The Complex Thesis) العلاقة المعقدة بين العلم والدين، وذلك في كتابه «منظورات تاريخية إلى العلاقة بين العلم والدين»[2] فهو يرى ضرورة النظر إلى العلاقة بين العلم والدين من جهاتٍ متعددة، لنكتشف أنَّ حالات الصراع والتعارض تمثِّل استثناءً يخرق قاعدة المسالمة والتعاون، فلطالما كانت المسيحيَّة سبباً من أسباب رشد العلم وتطوره. وتعد قضيَّة غاليليو محطة شاذة في هذا المسار التاريخي الطويل، إلا أنَّ ذيوع النظريَّة الأولى وانتشارها يحجب هذه الرؤية التي وُجِد من يتبنَّاها ويؤمن بها[3]. هذا في العالم المسيحي.

وأما في العالم الإسلامي، فقد كان الفكر الفلسفي والعرفان طرفاً في العلاقة مع الدين. وبدأ ذلك مع ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني.

---

(1) Drape, john William, **history of the conflict between religion and science**, 1874, reprint: New York, Appleton, 1982.

(2) Brooke, john Hadley, **science and religion: some historical perspectives**, Cambridge, Cambridge University press, 1991.

(3) See: Wilson, David B., **the historiography of science and religion**, the history of science and religion in the western tradition, Gary B. Ferngren, (ed). Garland, 2000.

وتشكَّلت في تاريخ الفكر الإسلامي جبهتان أو تياران هما: تيار النص الديني وتيار العقل، ووصل الجدل إلى أوجه مع **الغزالي وابن رشد**. وعلى الرغم من قدم هذا النزاع، إلا أنَّ ولادة البحث عن العلاقة بين العلم والدين تأخَّرت إلى أن بدأ التواصل بين العالم الإسلامي والغرب، فلم يكن العلم بمعناه الاصطلاحي طرفاً في أي صراع مع الدين، بل كان عبر التاريخ الإسلامي محايداً إن لم نقل أكثر من ذلك.

ومن هنا، نجد أنَّ العلم (بالمعنى المتداول راهناً) والدين كانا يُدرسان في البلاد الإسلاميَّة في محلٍ واحد ومن ذلك إيران ومصر، قبل تأسيس دار الفنون في الأولى، وإقرار النظام التعليمي الجديد في الثانية. فكانت كثير من العلوم كالطب والكيمياء والفلك تُدرس ضمن نظام التعليم الديني، ومن الطبيعي أن تكون العلاقة بين العلم والدين وقتها علاقة تعاون وانسجام[1].

وبشكلٍ عام، فقد اختلف العلماء والمفكرون المسلمون في الموقف من الانفتاح على العلوم الوافدة من الغرب، فرأى عدد منهم أنَّ العلاج الأنجع لتخلف العالم الإسلامي، يكمن في الانفتاح الكامل على

---

(1) تحولت العلاقة بين العلم والدين في إيران إلى قضيَّة للبحث بعد مدة من تأسيس «دار الفنون» وما رافقها من استضافة أساتذة من الغرب وإرسال طلاب في بعثات علميَّة من إيران إلى الغرب. وقد شهدت السنوات الأولى لتأسيس هذه الجامعة الإيرانيَّة الأولى، تكليف بعض المرشدين الدينيين بمرافقة الطلاب المبعوثين لإقامة الصلاة فيهم والإجابة عن تساؤلاتهم الدينيَّة. بل كان يرسل مع الطلاب الموفدين إلى الغرب بعض المشرفين الدينيين، ما أدَّى إلى عدم تأثُّر الطلاب الموفدين بحضارة الغرب، وقد كانت كثير من التدابير تتمّ بإشراف **أمير نظام** الذي كانت له سلطة تامّة وإشراف كامل على الطلاب. (انظر: **محبوبي، أردكاني حسين، تاريخ مؤسسات تمدني جديد در إيران** (تاريخ المؤسسات الحضارية الجديدة في إيران)، **وحائري عبد الهادي، نخستين رويارويي هاى انديشه گران با دو رويه تمدن بورجوازى غرب** (المواجهات الأولى للمفكرين الإيرانيين مع وجهي الحضارة الغربية).

العلوم الوافدة التي تمثل سبباً من أسباب تقدُّم الغرب، أو نتيجةً من نتائجه، بينما رأى آخرون أنَّ سبب تخلُّف العالم الإسلامي هو بُعده عن الإسلام وقِيَمِه، وللخلاص لا بدَّ من الانكفاء والعودة إلى الذات لالتماس العلاج من القيم الإسلاميَّة، وإنتاج علوم تتناسب مع هذه القيم. ولم يكتف الفريق الأوَّل بالدعوة إلى اقتراض النتائج العلميَّة والتأسيس لرؤية كونيَّة علميَّة بدل الرؤية العلميَّة الإسلاميَّة أو الدينيَّة، بل كانوا يدعون إلى اقتباس المناهج العلميَّة الغربية للتعرف بواسطتها على الدين والله نفسه، كما على الطبيعة والعالم المادي. وفي محاولة لشرعنة هذا الموقف صرح بعضهم بأنَّ استدلال القرآن بالظواهر الطبيعيَّة يمثل شاهد صدق على ما يدَّعون. بل حاول بعض الباحثين استخراج الفلسفة الوضعيَّة من القرآن ومواقفه[1].

ووقف عدد من العلماء أنفسَهم، على إثبات وجود الانسجام بين العلم والدين، ويمكن تقسيم هؤلاء إلى فرقٍ ثلاث:

1 ـ الذين اكتفوا بالرجوع إلى الدين للتنظير من خلاله للدعوة إلى الإقبال على دراسة العلوم الجديدة وتعلّمها؛ وذلك لتحقيق هدفين أو أحدِهما على الأقل، وهذان الهدفان هما: حل مشكلة التخلف في العالم الإسلامي، وَرَدُّ اتهامات المستشرقين للإسلام بمعاداة العلم.

2 ـ الذين حاولوا إثبات سبق الدين للعلم الجديد والمشتغلين عليه إلى كثير من الأفكار العلميَّة؛ حيث يعتقد هؤلاء بأنَّ الأنبياء سبقوا العلماء إلى كثير من الاكتشافات العلميَّة بِقُرُون. وبالتالي لا بدَّ من الاستفادة من

---

(1) حيث يقول أحد الكتاب المسلمين: «**هذا هو رأي الفلسفة الوضعيَّة التي أساسها الدليل المحسوس الذي لا ينقض في عهد من العهود المستقبلة وهو بعينه أساس الحكمة القرآنية**» طبارة، عفيف عبد الفتاح، **روح الدين الإسلامي**، ط22، دار العلم للملايين، بيروت، 1982، ص370. (نقل النص من المعرِّب).

العلم الجديد لفهم النصوص الدينيَّة، واكتشاف ما فيها من نظريَّات علميَّة عميقة.

3 ـ وعمد الفريق الثالث إلى الدعوة إلى إعادة قراءة الدين والنصوص الدينيَّة، على ضوء العلم لإنتاج فكرٍ ديني يقوم على أُسُس مختلفة، تمكِّن من اعتباره جسراً للتواصل بين العلم والدين. وأبرز ممثلي هذا الاتجاه الهندي **أحمد خان** الذي سعى دائباً لتأسيس علم كلام طبيعي يمكن تفسير أصول الإسلام الأساسية على ضوئه.

وفي مقابل هذه المجموعة الثلاثيَّة دعا بعض العلماء إلى الفصل بين العلم وملحقاته الفلسفيَّة. اعتقاداً منهم بإمكان الفصل بين الأمرين والأخذ بما وصل إليه الغرب من نتاج علمي، وتجنُّب الإضافات والملحقات الفلسفيَّة الماديَّة. ويبتني هذا التمييز على الاعتراف بقدرة العلم على تفسير العالم المادي، وإنكار قدرته على احتواء مجد المعرفة من أطرافه. وانطلاقاً من هذا التصور لا بدَّ من إعطاء العلم موقعه من الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة إلى جانب مستويات أخرى من العلم والمعرفة لا بدَّ من الاعتراف لها بموقعها الرسمي أيضاً، وفي هذه المنظومة الجديدة يؤدِّي العلم الحديث دور تقريب الإنسان من الله(1).

ولم تقتصر ردود الفعل والمواقف المتخذة من الغرب وعلومه على بلد إسلامي دون آخر، بل شملت العالم الإسلامي بأسره. وظهرت حركات عدَّة تسعى إلى تقدير الموقف الواجب اتخاذه. ومن ذلك ما أنجزه بعض علماء باكستان وماليزيا. ففي باكستان أسَّس **محمد إقبال اللاهوري** لما اصطُلِح على تسميته بأسلمة الجامعات. وكانت اليد الطولى بعده للمفكر المعروف **أبو الأعلى المودودي** الذي انتقد بحدة

---

(1) گلشني، مهدي، **نامه علم ودين** (مجلة: رسالة العلم والدين)، السنة 6 و7، العدد 11 ـ 14، خريف 1381 ـ صيف 1382.

تجاهل الجامعات الباكستانية للدين وعدم إدراجها إياه في صلب مناهجها الدراسية. وفي العقد السابع من القرن العشرين طرح البروفسور **نقيب العطاس** في ماليزيا أفكاراً مهمةً في هذا المجال في كتابه «التعليم الإسلامي» الذي يدعو فيه إلى أسلمة الجامعات. وفي العالم العربي قاد الأزهر مهتدياً بأفكار **جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده** حركةً اعتراضيةً ضخمةً تهدف إلى مواجهة العلمنة الكامنة للجامعات والتعليم فيها.

وشهدت إيران ما قبل الثورة الإسلاميَّة مواجهة حادة، بين علماء الدين من جهة والتيارات العلمانيَّة من جهة أخرى، تدور رحاها حول قطب الاعتراض على التبعيَّة الكاملة للغرب في مجال التعليم. ويمكن تصنيف أفكار جماعة من العلماء في إطار العلاقة بين العلم والدين. ومن هؤلاء العلماء **محمد حسين الطباطبائي، ومرتضى مطهري، ومحمد باقر الصدر، ومصباح يزدي، ومهدي بازرگان، ويد الله سحابي** وآخرين، وذلك في مواجهتهم للماركسية ودعوى أصحابها ابتناءها على العلم والفكر العلمي.[1]

فقد أريق الكثير من الحبر في تلك الفترة على مسألة «علموية» الماركسيَّة أو عدم علمويتها، كما على النقاش حول مفهوم المذهب الاقتصادي الإسلامي في مقابل الاقتصادين: الشرقي والغربي[2].

وقد انتقل البحث عن العلاقة بين العلم والدين من الأصول والكليَّات، إلى بعض القضايا التفصيليَّة كالاستفادة من العلم لتدعيم أسس «برهان النظام» المستخدم لإثبات وجود الله، والموقف من نظريَّة **داروين**، وغيرها من الأفكار التي تعد بشكلٍ أو بآخر نموذجاً من نماذج

---

(1) انظر: **سبحاني، محمد تقي**، مجلة: نقد ونظر، مقالة بعنوان: «فروغ دين وفراق عقل» (بريق الدين وفراق العقل)، العدد 6، ربيع 1375.

(2) كمثال على ذلك انظر: **الصدر، محمد باقر**، اقتصادنا.

التبادل والعلاقة بين العلم والدين. واستمرَّت هذه الجدلية قائمة بعد انتصار الثورة الإسلاميَّة في إيران في ظل ما عرف بـ «الثورة الثقافيَّة»، وما رافقها من تأسيس هيئة رسميَّة عليا تهتم بإعادة النظر في مناهج الجامعات تحت عنوان أسلمة الجامعات، الأمر الذي ولَّد مواقف وأفكاراً مهمه في هذا المسار العلمي الثقافي. وليس هذا الكتاب سوى أحد تجليات ذلك المسار، وقد حاولنا أن نجعله محلاً لعرض الأفكار الموافقة والمخالفة لمفهوم «العلم الديني»، على أنَّ كل واحد من التيارين اختلف أنصاره في فهمهم للمصطلح نفسه، فضلاً عن الموقف منه والدعوة إليه أو رفضه.

ويمكن تلخيص الرؤى المطروحة في هذا الكتاب وإلقاء ضوء إجمالي عليها في عبارات مختصرة تمثل مقدمة كليَّة للتعرف على الأفكار قبل الدخول في تفاصيلها. حيث لا يرى بعض الباحثين ضرورة البحث عن تحقق هذا المفهوم في عالم الواقع، بل يناقشون في إمكان تحققه؛ وذلك تبعاً لاعتقادهم بكونه مفهوماً متناقضاً (بارادوكسيكال) ويمثل هؤلاء عبد الكريم سُرُوش ومصطفى ملكيَّان. وفي الجهة الأخرى يرى عدد من العلماء أنَّ هذا المفهوم ضروري وموردَ حاجةٍ للمجتمع الإسلامي والمجتمع العلمي منه على وجه التحديد، فضلاً عن كونه ممكناً.

وبين المؤيدين لدَيْنَنَة العلم هناك من يرى أنَّ كل المناهج العلميَّة تخضع للمعايير نفسها، فليست العلوم الإنسانيَّة وحدها تنقسم إلى علوم إنسانيَّة دينيَّة، وأخرى غير دينيَّة، بل العلوم البحتة كالرياضيَّات والفيزياء تقبل ذلك أيضا، وعلى علماء المسلمين ومفكريهم إنتاج علومهم المنسجمة مع الدين في المجالات كافة. وفي مقابل هذه الرؤية هناك من يكتفي لوصف العلم بأنَّه ديني، بأن يتوفَّر على اعتقاده بالله تعالى. ومن هؤلاء مهدي گُلْشَنِي. بينما ينظر حسين نصر إلى الموضوع من زاوية أخرى، ليخْلُص إلى أنَّ العلوم التي أنتجها المسلمون في مرحلة ازدهار

الحضارة الإسلاميَّة تعد نموذجاً فذاً للعلم الديني، بينما يرى **مهدي مير باقري** أنَّ العلوم لم تكن في أيٍّ فترة من فترات تاريخها دينية. ويحاول الباحث **سعيد زيبا كلام** طرح تصوره للإشكاليَّة والبحث عن فكرة إمكان تحقق العلم الديني أو عدم إمكانه. في حال يسعى **مير باقري** إلى الكشف عن المنافذ التي يمكن أن يعبر منها الدين للتأثير على العلم وتوجيهه.

ومن جهة أخرى، اختلف الباحثون في هذا الكتاب في طريقة دخولهم إلى موضوع النقاش، فمنهم من انطلق من تعريف العلم والدين وعلى ضوء تحديد تعريف طرفي العلاقة، حاول بيان إمكان العلم الديني أو عدم إمكانه. بينما انطلق آخرون من تاريخ العلم والنظريَّات العلميَّة ليحسم موقفه من إمكان المفهوم محل البحث أو عدم إمكانه. ولعل من أكثر النظريَّات قرباً من طبيعة المسألة هي ما قدَّمه **علي عابدي شاهرودي** وبخاصّةً لبنائه على المنهج الاجتهادي المؤسَّس على الرجوع إلى النصوص الدينيَّة والفكر الديني نفسه.

وعلى أي حال، حاولت لجنة الفلسفة والعلوم في «مركز دراسات الحوزة والجامعة» تنظيم هذه المقالات والتعليق عليها بما تراه مناسباً؛ رغبةً بفتح باب البحث العلمي، وإصراراً على عدم تقديم هذه النظريَّات دون إخضاعها للنقاش الجاد. وقد حاولنا قدر المستطاع تقديم النصوص كما هي دون أيٍّ تصرف فيها، إلا في موردين هما: مقالة الدكتور **مهدي گُلْشَني** الذي لم يخضع لإصرارنا عليه وطلَبِنا منه تقديم مقالة خاصة، فعمدنا إلى تنظيم مقالة من مجموع ما نُشِر له في هذا المجال. والمورد الثاني هو تلخيصنا لكتاب «هُوِيَّت علم ديني» للدكتور **خسرو باقري**.

وفي الختام إنَّ الأمل معقود على همَّة العلماء والباحثين في الحوزة والجامعة، لتقديم النصح وتصويب النقاش بما يقدِّمونه لنا من أفكار. ولا نملك إلا أن نشكر رئيس مركز الدراسات والمسؤول العلمي فيه

وسائر المحققين والباحثين الذين كانت لهم على هذا العمل يدُ فضلٍ ومساندةٍ. ولا نختم المقدمة قبل تقديم الشكر للمؤسِّس الأوَّل لمشروع هذا الكتاب السيد **محمد باقري** الذي بذل جهداً وافراً في جمع مقالات الكتاب وتقسيمها، ثم دخل في غيبوبة (كوما) إثر حادثٍ أليم أصيب به، ما أعاقه عن إتمام العمل والوصول به إلى خواتيمه، إننا في الوقت الذي نقدر له جهوده ونشكر له ذلك نسأل الله أن يمن عليه بالصحة والشفاء.

الفصل الأول

دَيْنَنَـة العلـم
مطارحات التأييد

- العلم المعاصر من منظار الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة.
- دَيْنَنَة العلم على ضوء معادلات العلاقة بين العلم والدين.
- مهدي گُلْشَني ودَيْنَنَة العلم الديني، محاولات تنظيرية.
- العلم الديني: جولة في أفكار الدكتور خسرو باقري.
- الدين والدوافع الدينية ودورهما في تقويم العلم وتوجيهه.
- دَيْنَنَة العلم: مقدمةً لتجسيد الإسلام في الواقع الاجتماعي.

العلم المعاصر في منظار الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة[1]

الدكتور السيد حسين نصر

لقد كانت العلاقة بين الإسلام والعلم المعاصر موضوعاً للبحث والدراسة في العالم الإسلامي، منذ أن واجه الأخيرُ التقدّمَ الصناعي والتطور العلمي الذي أنتجه الغرب وانتهى إليه في مسيرة تطوره الحضاري. وقد شغلت هذه المسألة أذهان عددٍ من المفكرين المسلمين في أقطار العالم الإسلامي منذ أوائل القرن التاسع عشر فصاعداً، بدءاً من محاولات النهوض العربي إبَّان ما عُرِف بعصر النهضة العربية، إلى المحاولات المشابهة في إيران وتركيا و الهند وباكستان. ففي تلك الفترة استقطبت هذه المسألة اهتمام علماء مثل: **جمال الدين الأفغاني وأحمد خان وضياء گوگالپ، ومحمد إقبال اللاهوري** وغيرهم من أنصار الحركة السلفية، كما مشايخ الأزهر بدءاً من **محمد عبده** إلى غيره ممن خلفه في هذا المنصب إلى أنصار العلم المعاصر والمبرزين فيه مثل **عبد السلام** في باكستان.

ولقد كانت تختفي تحت نزعة الجنوح نحو العلم الغربي رغبةٌ بالاستقلال السياسي، ولو الصوري عن الغرب. وأما اليوم، فقد اختلفت

(1) انظر: الملاحظة الأولى من الملاحظات المذكورة في آخر هذه المقالة.

الدوافع وتغيَّرت، وصار الدافع الأساس والمحرك الفاعل هو الحاجة إلى اكتساب مزيد من القوة على مستوى الاقتصاد أو العسكر. وبالتالي ليس الدافع العلمي والرغبة في التنمية الفكريَّة، هما اللذان يدفعان نحو العلم الغربي، وفي مثل هذا الفضاء تغلب النزعة التبريريَّة، على كلّ من السلوك والأفكار كما على طرائق التعبير عنها. ومن هنا، عمد عددٌ من دعاة التجديد في العالم الإسلامي إلى القول بمساواة كلمة علم في القرآن الكريم لكلمة Science في اللغات اللاتينية. ولم يهتمَّ أكثر هؤلاء إلى الفرق بين الجهد العلمي لكسب المعرفة وتنمية العقل وهو المعنى المقصود في القرآن، والذي يؤدِّي إلى تعميق فهم الإنسان للعالم من حوله وربطه بخالقه، وبين العلم الذي يُراد منه السيطرة على العالم ومنه الإنسان، وبخاصَّة ذلك الإنسان الذي لا ينتمي إلى الحضارة الغربية.

وفي تاريخ الغرب المعاصر ما يؤيِّد هذه الرؤية إلى العلم، أو على الأقل استغلال العلم في ذلك السبيل. ولا يصعب على المراقب الدقيق اكتشاف أسباب هذه الاندفاعة العمياء تحو العلم الغربي؛ وذلك أنَّ العلم الغربي مكَّن الغرب من السيطرة التي تسمح له بالحفاظ على مصالحه، بل تسمح له بالبغي على مصالح الآخرين والغارة على مكتسباتهم، ما أدَّى إلى عدم التكافؤ بين الغرب وغيره، ولا يحتاج إثبات هذا التفوّق الغربي المستند إلى العلم والصناعة إلى إثبات. ويكفي لإثبات هذا التفوق، ما يصيب العالم الإسلامي من نكسات في مواجهته الغرب، أو مواجهة الغرب له. فعندما يقارن المسلم بين عدد ضحاياه في معركة مع الغرب وبين عدد ضحايا العدو، وكذلك عندما يشاهد ما يصيب المسلمين في الغرب، أو على حدود مصالحه في كشمير والفلبين والشيشان والبوسنة وغيرها من البلاد التي تتعرَّض لإبادة وتطهير عرقي حقيقي، أو على الأقل شبه حقيقي. عندما يشاهد المسلم هذه الوقائع جميعاً لا يستطيع، إلا أن يمجِّد مصدر القوَّة في هذا الصراع، ويسعى جاهداً للحصول عليه بأيِّ

شكلٍ من الأشكال. وهذا ما يفسر اتفاق الشعوب الإسلاميَّة وأنظمتها السياسيَّة على الانبهار بالعلم والسعي لاكتسابه بأي ثمنٍ، على الرغم من الاختلاف بين المسلمين في تفاصيل كثيرة.

وإنَّنا وإن كنَّا نتفهَّم دوافع اللهاث وراء العلم وطواف القلوب ببيته، إلا أنَّنا لا نستطيع غضَّ الطرف عن البعد الأخلاقي الناظم للعلم في المجال الإسلامي، فالحقيقة والحق هما المعيار والمحور الأساس لأي نشاط علمي لا المصلحة وحدها، أو أي دافع آخر مشابه لها. وعليه، لا يمكن للمسلم أن ينسى دلالات الآية الكريمة التي تحتوي معيار الجهد العلمي أو غيره من الجهود الإنسانيَّة وذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَـٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَـٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾(1).

وبناء عليه، لا بدَّ من الحكم على العلم المعاصر وفق النظرة الإسلاميَّة. ولسنا نقصد من الحكم على إسلاميَّة العلم، أو عدم إسلاميته اعتماد طريقة التوفيق والتلفيق، كما درجت عادة بعض الباحثين على إلحاق كل التيارات والمذاهب الغربية، أو الأفكار التي تولد في الغرب بوصف الإسلاميَّة؛ حيث صارت تطرق أسماعنا تعبيرات من قبيل: الاشتراكية الإسلاميَّة، والوجودية الإسلاميَّة، وما شابَهَ. حتَّى صار ينسب إلى الإسلام كلُّ ما يلحقه في اللغات اللاتينية (ism) وهي الحروف الثلاثة الدالة على المدرسة أو الاتجاه والتيار. كما أنَّنا لا نريد الحكم على العلم من زاوية فقهيَّة أو كلاميَّة محضة، بل ما نريده هو محاولة اكتشاف موقف الإسلام في أبعاده التراثية والسننية من الظاهرة المسماة بـ «العلم».

نقد العلم المعاصر

إنَّنا نعترف باديء ذي بدء بالعجز عن الإحاطة بالانتقادات الموجَّهة

---

(1) سورة الإسراء: الآية 81.

إلى العلم في التقليد الإسلامي، وبخاصَّة في مقالة بهذا الحجم المتاح لنا في مثل هذا الكتاب. علماً أنَّنا أدَّينا بعض حقّ المطلب في مجالات أخر، كما كفانا مؤنة التطويل والتفصيل عدد من الباحثين الذين تصدَّوا لمعالجة هذه المسألة. ولكن لمّا كنّا نؤمن بأنّ الأوّلين قد تركوا للآخرين شيئاً يمكن أن يُقال، فضلاً عن ما يمكن أن يتركه المعاصر لمعاصره، فإنّنا سوف نحاول طرح بعض النقاط التي نرى أنّها تمس جوهر المطلب وتلقي ضوءاً على ما أعتم من زواياه.

1 ـ النقطة الأولى هي نقطةٌ سلبيةٌ تُسجَّل على علماء العالم الإسلامي، وهي ما يشبه عقدة الحقارة تجاه العلم الغربي. فلا يجرؤ بعض العلماء على أن ينبس ببنت شفة نقداً للعلم الغربي المعاصر، أو غضاً من شأنه. بل جرت العادة على اعتبار العلم الغربي استمراراً لمسيرة العلم في العالم الإسلامي، مع عدم الالتفات إلى تغيُّر النموذج وتبدُّل النظرة الفلسفيَّة إلى الطبيعة والعلم نفسه، ما أدّى إلى تبدّل العلم وتحوّله، ليس بالقياس إلى العلم في العالم الإسلامي وحده، بل بالقياس إلى العلم الذي أُنتِج في الغرب في العصور الوسطى وبعد عصر النهضة بقليل. وبالتالي، فإنّ من دواعي الأسف، أن يأتي أحدهم ليحكم بالمساواة بين العلم الغربي والإسلامي، أو يستخدم معايير فلسفة العلم الغربي المبنيَّة على الشك والنسبيَّة، للحكم على قضايا الفكر الإسلامي والقضاء لها أو عليها.

2 ـ تركز النقطة الثانية على تجاهل المحلّلين لظاهرة العلم الغربي للنظام القيمي المتضمَّن فيه؛ حيث يعتقد عددٌ منهم بأنَّ هذا العلم محايد تجاه القيم. ولكنَّ الواقع على عكس هذه الدعوى تماماً. وهم بهذا الإنكار يفضحون جهلهم بما أنتجه كثيرٌ من الغربيين أنفسهم في ميدان نقد البعد القيمي في العلم، وذلك أنَّ لهذا العلم جذورٌ ضاربةٌ في أعماق نظام قيمي خاصّ تمثّل مفرداتُه فرضيَّات ومصادراتٍ ينطلق منها العلم والباحثون فيه لمعالجة الظواهر وإصدار الأحكام عليها.

ومن هذا المنطلق، لا بدَّ من دراسة العلم وتحليله من زاوية القيم الإسلاميَّة، لتتَّضح للمسلمين طبيعة القيم التي يتأسَّس عليها هذا العلم ويشيد بناءه على دعائمها، ولتتَّضح مكامن التهديد الموجهَّة من هذا النظام القيمي إلى نظامنا القيمي الذي يعتقد المسلمون أنَّه موحىً من قبل الله تعالى. وبالتالي ليس هو كما العلم الغربي إنسانيٌّ، توصَّل إليه الإنسان بحواسِّه الخمسة، أو بغيرها من وسائل الإدراك المتاحة له، حتَّى يمكن إنكار بعض أبعاده لمصلحة علم آخر أو معرفةٍ كذلك. وعلى مفكري الإسلام الكفُّ عن القول: «**إنَّ علم الفيزياء الحديث علمٌ عالميٌ، وليس علماً غربياً أو غير غربي**»؛ منطلقين في هذا الحكم من قاعدة إنكار ابتناء العلم على نظام قيمي خاصٌ، ولكنَّ الرغبات شيءٌ والواقعَ شيءٌ آخر. فإنَّ هذا العلم، شئنا أم أبينا، له جغرافياه وتاريخه وبيئته الحضارية والثقافيَّة الخاصَّة به. بل أكثر من ذلك إننَّا نعتقد بأنَّه لا يكفي لتكون طائرة «البوينغ 747» عالميَّةً أن تحطَّ في مطارات العالم كلِّه، من طوكيو وبكين إلى إسلام آباد وطهران، بل إنَّ هذه الطائرة مرتبطةٌ برؤيةٍ خاصَّةٍ إلى الإنسان والعالم والبيئة، ومنطلقةٌ من هذه الرؤية، وهي حاصل علم وصنعةٍ مؤسَّسةٍ على رؤيةٍ خاصَّة لا يمكن تعميمها بسهولةٍ. ويحاول علَماء الغرب ومفكِّروه ترويج هذه الرؤية، وعولمتها على حساب سائر الرؤى والثقافات.

وهكذا يبدو العلم الحديث، أو المعاصر تحدِّياً لسائر الرؤى ومنها الرؤية الإسلاميَّة التي تقوم على الوحي والنص. ولم تتمَّ حتَّى الآن معالجةٌ نقديَّة للعلم تتركَّز على النظام القيمي المؤسِّس له.

ويؤكِّد عدد من الدارسين لهذه القضيَّة أنَّ استغلال أصحاب الأغراض لنتائج العلم لا يُدين العلم ولا العلماء، بل يُدين المغرضين وحدهم. ولسنا ندَّعي أنَّ العلم غربي بالكامل، أو أنَّه يتحمَّل الغربيون وحدهم تبعات مساوئه. لا، فإنَّا نعترف بوجود علماء مسلمين وبوذيين

وهندوس كما علماء غربيين مؤمنين مسيحيين ويهود، ولكنَّ هذا الأمر لا يغيِّر من الطبيعة غير الأخلاقيَّة للعلم[1]. فقد التقيْتُ أيَّام الشباب بأحد أرفع العلماء خلقاً ولكنه في الوقت عينه واحدٌ ممن ساهم في صناعة قنبلة أدَّت قبل خمسين عاماً إلى قتل الآلاف، بل ربَّما مئات الآلاف من بني البشر في يومين في اليابان. ولا ننسى ما أنجزه العلماء الألمان من فجائع للبشريَّة. بل إنَّ كثيراً من العلماء الذين لا يجرؤون على إيذاء نملةٍ ترفُّعاً منهم عن الظلم، يساهمون في انقراض أنواع عدَّة من مخلوقات الله من خلال الآثار المترتبة على نتاجهم العلمي، ولو بالواسطة وبشكل غير مباشر.

ومن هنا، لا يمكن أن نفصل بين المعرفة وبين النتائج الأخلاقيَّة المترتِّبة عليها، أو الملازِمة لها. وما فعله العلم الحديث هو مساهمته في زوال الرؤى الأخرى إلى الطبيعة؛ بحيث إنَّه ألغى سائر الرؤى ووجهات النظر ومن بينها الرؤى الدينيَّة إلى الكون والطبيعة، واتهمها بالخرافة والانتماء إلى العقل الأسطوري، وأنكر عليها كل ما تتضمَّنه من مفاهيم وقيم أخلاقيةٍ تضبط حركة العلم وتوجِّهه. وما يحفظ للعلم شيئاً من طابعه الأخلاقي هو المقدار المستمد من التراث الإبراهيمي المشترك الأديان السماوية الثلاثة والذي بقي عصيا على الإقصاء.

وهذا التراث الإبراهيمي هو الذي يشكل عماد الأخلاق الصامدة في الغرب في وجه النزعة الماديَّة المتطرفة. وما فعله العلم هو أنَّه بنفيه لمدَّعيات هذا التراث، يساعد على التمهيد لانهيار ما بقي من القيم الأخلاقيَّة الموروثة[2]؛ وذلك لأنَّنا عندما نعتمد التجربة معياراً وحيداً لاكتشاف الحقيقة والحكم على المواقف المعرفيَّة، لا نبقي أي مجال لإثبات واقعيَّة هذه القيم أو الدفاع عن ثباتها. ولا ينبغي أن يعتقد

---

(1) انظر الملاحظة الثالثة.

(2) انظر: الملاحظة الرابعة.

المسلمون بأنَّ هذا الخلل ناجم عن ضعف المسيحيَّة، وأنَّ الإسلام والعالم الإسلامي سوف يبقيان بمنأى عن شؤم هذا المصير الذي أصاب الغرب والعالم المسيحي. بل إنَّ هذا الإحساس بالأمن ليس له، إلا مصدرٌ واحدٌ هو الجهل بتاريخ العلم الغربي. وما يؤسَف له هو رواج هذه النظرة السطحية إلى الظواهر وعدم التدقيق في مسيرتها ومسارها.

وما نحتاج إلى فعله في العالم الإسلامي لتحديد موقفنا من العلم الحديث، هو النقد البنَّاء للعلم، والمقصود من النقد المبني على المعرفة لا رفع الشعارات المؤيِّدة أو المعارضة، مع إضافة قيد ضروري هو أن لا نكتفي بنقد العلم كما هو في الواقع، بل ينبغي توسعة دائرة النقد والتفحُّص إلى ما يُدَّعى للعلم أو يدَّعيه لنفسه. والعلم الغربي الحديث ليس علماً مشروعاً لنظام الطبيعة فحسب، بل هو علم الطبيعة الذي لا يعترف بالمشروعية لأي نظامٍ فكريٍ آخر إلا ضمن فرضيَّاته الخاصَّة به حول الموضوع والذهن.

وفي المقابل يجب على المسلمين أن يحفظوا الفضاء الفكري للإسلام التقليدي، من أجل الحفاظ على النظرة الإسلاميَّة لماهيَّة الحقيقة، علماً أنَّ هذه الرؤية إلى الحقيقة والواقع تنسجم تمام الانسجام مع الأخلاقيَّات الإسلاميَّة، وذلك كله دون أن يخدشوا مشروعيَّة العلم الحديث في فضائه الفكري الخاصِّ به أو ينكروا مشروعيَّته. وإن لم يحصل ذلك، فسوف لن ينجو العالم الإسلامي من آثار انحسار سيطرة النظام الأخلاقي الإسلامي عن ساحة الاجتماع الإسلامي العظيم، وحتى لو أدَّى ذلك إلى مزيد من الغنى والسلطة في بعض البلاد الاسلاميَّة.

هذا والحال أنَّ بعض المسلمين الحداثويِّين، وليس فقط في الغرب المسيحي وحده، يهجرون التراث المعنوي الأخلاقي الخاصّ لمصلحة ما يدعى بـ «الرؤية الكونيَّة العلميَّة»، هذه الرؤية التي كانت

تروِّجها الماركسيَّة والماركسيُّون بوصفها شبه دينٍ أو بديلاً عنه، وتحوَّلت في واقع الحياة الاجتماعيَّة إلى لواء يجمع تحت ظلِّه كلّ من يتّصف بالدنيوية والإنسانوية والإلحاد.

وعلى أيِّ حال، نلخِّص انتقادنا للاعتقاد بحياد العلم، بأنَّ العلم الحديث في أحسن حالاته يعدُّ ممهِّداً لفضاءٍ ذهني يضيق أفقه عن الاعتقاد بالله، أو بغيره من الموجودات التي لا يمكن القبض عليها بأدوات العلم ووسائل قياسه الماديَّة. وقد سعى كثير من علماء الغرب وأيَّدهم في ذلك بعض المسلمين، سعوا إلى إثبات أنَّ العلم لا يُعَدُّ خصماً للدين أو عدوّاً له، وبالتالي فهو لا ينكر وجود الله، ولكنَّهم في الوقت الذي يدَّعون الحياد تجاه عالم المعنى والمعنويَّات وكلّ ما على الشاطئ الآخر من العالم المادي، إلا أنَّهم يدْعون الدين إلى إصلاح تعاليمه وإعادة النظر في قضاياه ونظرته إلى الطبيعة وما وراءها.

وربَّما لا نحتاج إلى الدليل على أنَّ القرون الأربعة النى انقضت على ولادة العلم الحديث كانت فترةً زمنيَّة حافلةً بإقصاء الدين لمصلحة العلم، وليس العكس. وقد دعا هذا الخوف بل الخشوع بين يدي العلم بعضَ اللاهوتيين وعلماء الدين إلى الإشارة، إلى هذا الاكتشاف أو ذاك للاستفادة من انسجامه مع الدين للاستنصار به. وقد غفل هؤلاء عن خطورة ربط الدين بالمعرفة المبنيَّة على رؤيةٍ لا ثبات في نظرتها إلى ماهيَّة الواقع.

وهذا الربط السطحي والساذج للمطلق بالمتغيِّر والنسبي مشهود للعيان في كثير من المجالات، ومنها علم الكونيَّات (Cosmology) المبني على الفيزياء الفلكية وحدها ولا ربط له بعلم الكونيات أو الفلك التقليدي (علم الهيئة). فقد مضت سنوات على ظهور نظريَّة «الانفجار العظيم» في تفسير نشأة الكون وعلى تمسُّك علماء الدين بها مسيحيين ومسلمين طمعاً في ما رأوا منها من مُطابَقةٍ للقرآن الكريم والإنجيل في

حديثهما عن الخلق، وقد عُقِدت المؤتمرات لبحث هذا الانسجام والاحتفاء به، وإذا بعلماء الكونيَّات بدأوا يشككون بهذه النظريَّة وينكرون عليها صحتها أو تفسيرها لنشأة الكون.

والأمر المهم في هذا الميدان هو كما قلنا نقد العلم الحديث من وجهة نظر إسلاميَّة قويةٍ مليئةٍ بالثقة بالنفس، بدل النظرة المنبهرة بالعلم التي كانت وما زالت تتشبَّث بكلّ ما يقدِّمه العلم وكأنَّه خشبة الخلاص، حتَّى لو كان مجرَّد فرضيَّةٍ أو ظناً لا أصل له؛ لتتمسك به وتمارس أقسى حالات التأويل تعسفاً لإثبات أنَّ تلك الآية، أو ذاك الحديث النبوي قد سبق العلمَ إلى اكتشاف هذه الحقيقة. وأخطر ما في الأمر أنَّ العلم الحديث ينطلق من الخطوة الأولى بهدفٍ واحدٍ هو السيطرة على الطبيعة طمعا بالحصول على الثروة، والحال أنَّ الإسلام له رؤية مختلفة هي البحث عن الحق والحقيقة. ومن هنا، يجب الالتفات إلى أنَّ «فرضيَّة» وجود الله في العلم الحديث زائدة على نظامه؛ ولذلك فإنَّ الفيزيائي المعاصر يمكن أن يكون متديناً بأي دين ويؤمن بالله، أو لا يكون كذلك، بل يكون منكراً لوجوده ملحداً به، فالله ووجوده أو عدم وجوده حيادي بالنسبة للفيزياء، وكما يعبِّر بعضهم: «فرضيَّة» وجود الله غير ضروريَّة. ولكننا نشهد في هذه السنوات تحولاً ملفتاً؛ حيث يرى بعض الفيزيائيين ضرورة ملاحظة الله والوعي به عند الحديث حول مكانيكا الكم (كوانتم)، ولكن لم تتحوَّل هذه الرؤية إلى مسلَّمةٍ من مسلَّمات الفيزياء، وما زال عدد كبير، بل العدد الأكبر من الفيزيائيين، يصرُّون على عدم ضرورة وجود الله في النظام الكوني.

والسؤال هو: كيف يمكن أن يقبل الإسلام شكلاً من أشكال المعرفة لا يبدأ من الله ولا يستقي منه أثناء المسير، ولا ينتهي إليه عند الوصول؟ بل كيف يمكن أن يشرح الإسلام حقيقة عالم لا محلّ فيه لله بما هو علة الكون، بينما نجد القرآن مليئاً بالإشارة إلى الله بوصفه علةَ

وخالقاً للكون بأسره؟ ولقد قدَّم التراث الإسلامي الكثير من الحلول لحالة الحيرة التي يمكن أن تصيب الإنسان في حياته، وما يميِّز العالم الإسلامي المعاصر هو فقدانه لأجوبةٍ تتناسب في عمقها مع مستوى ما قدَّمه السابقون من العلماء المسلمين لِمَا كان يواجههم من أسئلة. وهذا ما يفسِّر اهتمام علماء الغرب، الهاوين لدراسة الإسلام، بالقدماء من علماء المسلمين وأفكارهم بدل دراسة المعاصرين منهم. إذاً، الحل الوحيد المتاح هو توجيه النقد والدراسة النقديَّة للعلم من وجهة نظر الإسلام. هذا إذا أردنا بناء علاقةٍ صحيحةٍ وسليمةٍ معه طالما أنَّه يدَّعي قدرته على معرفة مخلوقات الله.

المسلمون والإقبال على العلم الحديث

مضى على المسلمين ما يقرب من قرنٍ حاول فيه قادتهم السياسيون والدينيون جذب العلم الحديث الغربي، وتحصيله بأسرع ما يمكن، وبكل ما أوتوا من قوة. هذا وإن أبدى بعضهم شيئاً من الاحتياط والحرص على حفظ الأخلاقيات الإسلاميَّة. وإننا نعتقد بعدم إمكان بل وعدم صحة الإقبال على العلم دون تحفظٍ وبشكلٍ أعمى؛ بحيث يمكننا أخذ العلم وتجنب آثاره السلبية على المجتمعات الإسلاميَّة. وما يحصل في مجتمعاتنا الإسلاميَّة هو أنَّنا لم نُوفَّق حتَّى الآن في الحصول على العلم وامتصاصه، كما أنَّه لم يكن لخلفيتنا الإسلاميَّة أيّ دورٍ في عمليَّة الامتصاص هذه، أو أيَّ حضورٍ فاعلٍ.

ولا يتحقق الأخذ الكامل للعلم الغربي، إلا بأخذ ما يكمن وراءه من رؤيةٍ كونيَّةٍ ونظرةٍ إلى الطبيعة والكون والإنسان، وإذا تحقَّق هذا فسوف تكون له آثاره المفجعة على ذواتنا وهويَّتنا الفكريَّة، وهذا ما حصل تماماً في سائر المجتمعات ومع سائر الأديان والمذاهب التي أخذت العلم الغربي بشراشره وكلِّ متعلقاته. وعندما ننظر إلى اليابان

مثلا، لا يحسن بنا ملاحظة التقدّم الصناعي وحده، بل لا بدَّ من الالتفات إلى مجالات أخرى تترك أثرها على تقييمنا، ولا ينبغي أن نغترَّ بلبس الشعب الياباني للكيمونو أو إصراره وحفاظه على عادة الأكل بأعواد من خشب، بل ولا بقاء الإمبراطور حتَّى يومنا هذا. بل ينبغي أخذ التراث الياباني والرؤية الكونيَّة لديانة الشنتو والديانة البوذيَّة في الحسبان، والآثار الاجتماعيَّة التي ترتبت على تبنِّي العلم الغربي وما يستند إليه من رؤية إلى الكون والطبيعة، وهذا ما يدعو بعض علماء اليابان إلى الحديث عن استرجاع الهويّة الآسيوية لبلدهم (الأسيوة).

إذاً، ما العمل؟ ربَّما ينفع اللجوء إلى التمثيل والتشبيه لتقديم الجواب، عن هذا السؤال: إنَّ عمليَّة الهضم عند الكائن الحي هي عمليَّة ذات بعدين، هما، الامتصاص والدفع؛ أي أنَّ الجسم الإنساني مثلاً لا يمتصّ كل ما يدخل إلى معدته، بل يأخذ ما يحتاج إليه ويرفض ما زاد ويخرجه من الجسم وفق الآليَّات المعروفة، ولو أنَّ جسم الإنسان امتصَّ كلَّ ما يدخل إليه لمات في وقت قصيرٍ جداً. هذا في الأجسام الحيَّة، والأمر عينه ينطبق على الأديان والحضارات الحيَّة، ونحن نعتقد مطمئنِّين أنَّ الإسلام ما زال ديانةً حيَّةً وديانة حياة أيضاً. بل إنَّ الحضارة التي أنتجها هذا الدين ما زالت حيَّة، وليست في طريقها إلى البوار أبداً. على الرغم من هدم الغرب جزءاً منها، الأمر الذي أعانهم عليه واقع بعض المسلمين الحداثويين. وإنَّنا ندَّعي أنَّه لا يمكن للإسلام والحضارة الإسلاميَّة أن يهضما العلم الغربي ويستوعباه دون الخضوع للقاعدة المتَّبعة في الكائنات الحيَّة.

وإنَّنا وإن كنا نحسب أنَّ هذا المدَّعى على درجةٍ عاليةٍ من البداهة والوضوح، إلا أنَّه بإمكان من يعتريه الشك في صدق هذا الكلام العودة إلى واقع المسلمين طيلة ما يزيد عن قرنٍ؛ لتكشف له الإحصاءات عن زيادة عدد المهندسين في العالم الإسلامي دون أن يكون لهؤلاء أيُّ

مساهمةٍ فكريَّةٍ أو علميَّةٍ واضحةٍ تُسجَّل لهم، وينقسم هؤلاء الذين تربَّوا في الغرب إلى قسمين: أحدهما تنازل عن هويته وذاته والتحق بمن علَّمه واستعبد نفسه له، والآخر حافظ على تديُّنه و«ما زال يقرأ القرآن ويقضي شيئاً من وقته في الدعاء»، إلا أنَّه يشعر بالغربة بين ما يملأ رأسه من أفكار، وبين ما يخفق به قلبه من معتقد، وبين واقعه الذي يعيشه. وكذلك ساهم العلم الحديث الغربي بمنشأه وهويَّته في القضاء على بعض العلوم الإنسانيَّة الإسلاميَّة، وترك محلها خالياً لا يملأه سوى غربان الفراغ.

نعم، إنَّ من الضروري والواجب إعادة إحياء الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة، وتدوينها بلغة العصر، ليساعد ذلك على الإقبال على أيِّ معرفة ذات مصدرٍ خارجي، فيؤخذ منها، وبشكلٍ طبيعي وشبه آلي، ما ينفع ويُرَد ما لا يلزم أو لا ينفع. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه الرؤية الكونيَّة لا يمكن استخراجها، بسهولةٍ، من الشريعة التي تتولَّى بيان إرادة الله ورغبته في توجيه أعمالنا، وكذلك لا يمكن استخراجها من الكلام الذي أوجده المسلمون بغرض الدفاع عن العقيدة في وجه المنكرين لأصول الدين ومعتقداته، لا ولا من الفقه بمعناه الرائج المتداول، بل لا يمكن استخراج هذه الرؤية، إلا من القرآن الكريم والحديث وفق التفسير التقليدي لهذه النصوص في بحثهم عن ما بعد الطبيعة والكون والتصوف والعرفان؛ لأنَّنا في هذا المجال وحده نستطيع اكتشاف الرؤية الإسلاميَّة الصافية للطبيعة والكون، حتَّى ولو لم يعجب هذا الكلام كثيراً من الحداثويين. نعم بهذه الطريقة وحدها، يستطيع المسلمون أن يُقبِلوا على أيِّ علم «دخيل» دون أن يخشوا من الوقع في أسر التبعيَّة والتقليد، أو الذوبانَ الكامل والانحلال في الفكر المستورد ورؤاه. وإذا نظرنا بعين البصيرة كما يدعونا القرآن الكريم دائماً، فإنَّ تاريخ العالم الإسلامي في القرون العشرة الأخيرة يحتوي على دروسٍ كثيرةٍ لا بدَّ من الاعتبار بها والاستفادة منها.

محاولات لإيجاد علم إسلامي أصيل

لا شك في أنَّ الرحلة للوصول إلى علم إسلامي أصيلٍ طويلةٌ جداً، ولكن إذا كان ولا بدَّ من إحياء تلك التجربةَ التي خاضها المسلمون منذ ما يقرب من ألف ومائتي سنة، فعندها لا بدَّ من السعي والسير في تلك الدرب مهما كانت طويلة، وليس من الطبيعي أن نرغب في الوصول إلى مقصد ونستوحش طريق السفر إليه.

ويمكن أن نوضح بعض الخطوات المطلوبة في ما يأتي:

1 ـ **إن الخطوة الأولى**: في رحلة الألف ميل هذه هي مغادرة النظرة التعبدية إلى العلم الغربي والصناعة، وتظهر أهميَّة هذه الخطوة عندما نلاحظ أن هذه النظرة هي السائدة تقريباً في العالم الإسلامي إلى العلم، ويبدو هؤلاء وكأنَّهم يزايدون على علماء الغرب الذين تحوَّلت رؤيتهم إلى العلم منذ زمن لا يستهان به، والملفت في الأمر أنَّ التعبُّد بالعلم والخشوع بين يديه، لا يقتصر في العالم الإسلامي على دعاة الحداثة والتجديد، بل إنَّك قد تجد بعض أشد المحافظين الذين ينكرون على العقل دوره وتدخله في الفكر الإسلامي، تجدهم يبجِّلون العلم الغربي دون حيطة ولا حذرٍ. وقد ترك هذا الأمر، وبخاصَّة عندما انضم إليه النقدُ الحادُّ للتراث العلمي الإسلامي، فجائعَ يرثى لها، وأدى إلى شغور لا يملأه إلا الوضعيَّة المنطقيَّة الغربيَّة، وغيرها من التيارات التي لا تتَّفق في آثارها ونتائجها مع كثير من قيمنا.

والحل هو قلب المشهد وعكسه، وتحويل الصورة من حالة الضفدع المبهوت بالأفعى التي تسحره مقدمةً لابتلاعه، إلى صور العقاب الذي يحلق في السماء ممعناً النظر مدقِّقاً التربُّص ممهداً للانقضاض عليها. وبعبارة واضحة صريحة: لا بدَّ من الانتقال من حالة عقدة الحقارة تجاه العلم الغربي، إلى حالة الثقة بالنفس والتأمل في العلم على

ضوء الرؤية الإسلاميَّة إلى العلم والمعرفة كما إلى موضوع العلم، وهو الكون والطبيعة والإنسان.

ومن أبرز تجليَّات تحوُّل النظرة وتبدُّلها، إعادةُ النظر في ما يعرف بمرحلة الانحطاط وبخاصَّة العلمي منه. فلماذا نقبل معايير الغرب في أحكامه بالنهضة أو الانحطاط، ولا ينبغي لنا أن نسمح للغرب بأن يدِلَّ (من الدلال) علينا ويختال بصعوده إلى القمر دون أن يلتفت إلى الأرواح التي تزهق إثر التطور العلمي الذي وصل إليه. وعليه لا بدَّ من التمييز بين الحضارة وبين العلم، ولا بدَّ كذلك من إدراج المعايير الأخلاقية للحكم على تقدم الأمم وتخلفها. ولا شيء في هذا العالم يمكنه أن يعوِّض إحساسنا بالنقص والحقارة في مقابل العلم، إلا ما يتوفَّر لنا من رؤية إسلاميَّة أصيلة ما زال بإمكاننا الرهان عليها والانطلاق منها نحو النهضة الحقيقيَّة والتطوُّر العلمي المنسجم معها.

2 ـ **الخطوة الثانية**: هي العودة إلى التراث الإسلامي الأصيل من الكتاب والسنَّة إلى سائر ما أنتجه المسلمون في الفلك والطب والفلسفة وغيرها من العلوم، لاستخراج الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة منها وبخاصة الرؤية الإسلاميَّة إلى الطبيعة والعلوم الطبيعيَّة. وإنَّنا نعترف بصعوبة هذه الخطوة ودقتها، ولكن لا بدَّ منها. وتتوقَّف جدوى هذه المحاولة على الغوص في التراث والتعامل معه بشكلٍ كلي وموضوعي وعدم الاكتفاء بالرجوع إلى عدد من الآيات تُقتطع من سياقها وتؤوّل على ضوء العقل الذي تمَّت برمجته وتنظيمه في محلٍ آخر وبمعطيات من الخارج، ولا ينبغي أن نتوقَّع من عقلٍ كهذا، أن يقدِّم إلا ما هو بعيد عن الإسلام[1].

ويظهر من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[2] أنَّ الإنسان، إن لم تأخذ الرحمة

(1) انظر: الملاحظة الخامسة.

(2) سورة النحل: الآية 93.

الإلهية بيده، مهدَّد بالضلال والزلل حتَّى في تفسيره للقرآن. ومن هنا، فإنَّ كثيراً من التفاسير المعاصرة للقرآن والحديث، في أحسن الأحوال مثيرةٌ للدهشة، وفي أسوئها لا قيمة لها ولا تقاس بوزن. والعلاج هو إحياء الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة الأصيلة وعدم الانبهار والتقليد للرؤية الغربيَّة التي تشهد حالة تغير عميق. وكما أنَّ التقليد والاتباع الأعمى ليس حلاً، فإنَّ استخدام نسخة مرمَّمة من هذه الرؤية وتزيينها ببعض آيات القرآن ليس حلاً كذلك.

وإنَّ إعادة اكتشاف الرؤية الإسلاميَّة الأصيلة، وبخاصة من حيث ارتباطها بالعلوم الطبيعيَّة، يستلزم دراسةً عميقةً لتاريخ العلوم في الإسلام ليتحقَّق الربط بين العلم في مسيرته المستقبليَّة وبين ما مضى من تاريخه ليكون بالتالي فرعاً من شجرة العلم التي تمتد جذورها في الوحي الإلهي. وما يؤسى له هو أنَّ علماء المسلمين لم يتصدَّوا للقيام بهذا الواجب الخطير، بل تركوا لعلماء الغرب من المستشرقين وغيرهم تدوين تاريخنا العلمي، وإعادة قراءته ليحمِّلوه رؤاهم ومنطلقاتهم الوضعيَّة وغيرها.

ولو اقتصر الأمر على العلم لهان الخطب، ولكن تجاوز السيل الزبى، وتحوَّل الغرب إلى مصدر نستقي منه كثيراً مما يتعلق بتراثنا الفكري والحضاري، حتَّى في العلوم المرتبطة بالإسلام كدينٍ بشكلٍ مباشر. وأيا تكن دوافع الغرب في دراسته لتاريخ العلم في الإسلام، فإنَّ دافع المسلمين يجب أن يكون فهمَ التحوُّل والمسار التاريخي الذي طرأ على العلم، بعد ارتباطه بالوحي بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. ولا ينبغي أن نَقصُر النظرة إلى العلم في الإسلام على دوره وتأثيره على مسيرة العلم كله إلى أن وصل إلى الغرب. وبناءً على ذلك لا بدَّ من تدوين فلسفةٍ للعلم في الإسلام، كما تدوين تاريخ للعلم الإسلامي وما شابه على أن ندقِّق في التعريفات والمناهج التي نعتمدها في هذه الدراسات.

3 ـ **الخطوة الثالثة**: هي ضرورة فتح أبواب التحصيل العلمي لعدد

كبير من الطلاب والدارسين في العلوم الأساسيَّة التي يسميها الغربيون العلوم البحتة. فإنَّ الإحصاءات في العالم الإسلامي تكشف عن أنَّ عدد الأطباء والمهندسين يربو بكثير على عدد الدارسين في المجالات النظريَّة، مثل: الرياضيَّات والكيمياء والفيزياء، على أنَّ الانفتاح على هذه الميادين العلميَّة قد تكون له آثاره المهمَّة على مسيرة العلم في العالم الإسلامي. وربَّما يغفَل الكثيرون من مروِّجي العلم، أو الدعاة إلى ترويجه عن ضرورة تربية عددٍ من العلماء بعيداً عن الاهتمام بالكسب المادي.

وعلى خلاف ما يعتقد خصومنا ومنتقدونا في معارضتنا لترويج العلم الغربي؛ إنَّنا لا نعارض أمراً لا بدَّ منه، ولا نطالب بما لا يمكن تَحقُّقه في الوقت الراهن. بل إنَّ ما ندعو إليه هو تحصيل العلم الغربي وفهمه بأعمق صورةٍ ممكنةٍ، شرط أن لا تستغفلنا منطلقاته الفلسفيَّة، فنعفيها من النقد. ليكون نقدنا وأسلمتنا للعلم مبنيَّان على رؤيةٍ واضحةٍ بعد أن نؤسِّس نقدَنا على رؤيتنا الإسلاميَّة الخاصة إلى العلم والطبيعة. ولنميِّز بين القضايا العلميَّة المبنيَّة على الحقائق، وبين القضايا العلميَّة المبنيَّة على مواقف فلسفيَّة. ومثال ذلك التمييز بين الحقائق العلميَّة مثل: بنية الهيماليا، أو شكل البلور (كريستال)، وبين الفرضيَّات العلميَّة المشابهة للفلسفة، كفرضيَّة داروين حول التطور التي تُقدَّم وكأنَّها حقيقةٌ علميَّة لا تقبل الجدل. فلسنا بأيِّ حال من دعاة ترويج الجهل، وبخاصَّة عندما ندعو إلى شيء تحت شعار الإسلام الذي يدعو إلى مواجهة أي تيار، أو دعوىً بالعلم والمعرفة. وما يجلب الهم والغم أنَّ جامعات البلاد الإسلاميَّة التي يدعو حكَّامها إلى العلم الجديد، ويُنَصِّبون أنفسهم حماةً له وأنصاراً، تعاني من هبوط علمي حاد وسير إلى الوراء، بدل التقدم بخطوات ثابتة إلى الأمام. وإنَّ أدنى مقارنة إجمالية تصدِّق مدعانا هذا. ومن ذلك، المقارنة بين جامعات: البنجاب وعليكرة، ومصر، في مراحل تأسيسها الأولى وبين ما آلت إليه في هذا العصر.

وذلك لأنّنا لم نفهم العلم حق فهمه، وبالتالي لن تكون لنا أيُّ إضافةٍ مهمةٍ في ميدان العلم. ولا يحل محل العلم أي شعار طنان، ولا محل المعرفة أي عاطفة، مهما كانت وقّادة متقدة، هذه المعرفة التي يُعلي القرآنُ قيمتَها في قوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

ولا يمكن لأي كيميائي يعمل في مختبر لكيمياء المعادن، أن يسير وفق القواعد الكيميائيَّة الإسلاميَّة بدل العمل على هدى القواعد التي قررها بويل ولاوازييه وغيرهما، من الكيميائيين المتأخِّرين، ولكن الكيميائي الذي يتمتع، مضافاً إلى التقوى والتدين، بالمعرفة بالرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة التي ندعو إلى إعادة اكتشافها، مثل هذا الكيميائي يمكنه توجيه العلم إلى وجهته التي كان يسير عليها في عصور الإسلام الأولى. وما حصل في العصر الحديث هو أنَّ علماء الغرب عمدوا إلى تغيير النموذج في العلوم كلِّها ومنها الكيمياء، فبنوا هذا العلم على أطلال سلفه دون أن يفهموا في بعض الأحيان كنهه. وعلى أيِّ حال، إنَّ كلَّ آمالنا بإحياء العلم الإسلامي معقودة على جيل من العلماء يجمع بين فهمه للعلم الغربي، وفهمه للرؤية الإسلاميَّة إلى العلم والطبيعة، ليحثُّوا السير بالعلم إلى آفاق جديدة ترفل بما نصبو إليه من قوة وعمق وأصالة. وإنَّ العلماء المسلمين حتَّى لو لم يعملوا في الميادين العلميَّة التي أحاطوا بها، إلا أنَّهم يستطيعون توعية الناس إلى مخاطر العلمويَّة المتطرفة، وكشف جوانب القصور النظري في العلم وخطورة الفصل بين الأخلاق والعلم الحديث، وما ترتَّب على التبعيَّة العمياء للعلم الغربي من آثار على الإنسان والطبيعة في آنٍ معاً. كما أنَّ بإمكانهم تعميق النظرة إلى ظواهر الطبيعة بوصفها آيات الله تعالى.

---

(1) سورة الزمر: الآية 9.

وكم هو غريبٌ ومتناقضٌ، أنَّنا في الوقت الذي نُقبِل فيه على العلم كما يدعو أهل السياسة والفكر عندنا، فلا نستطيع بالغرب لحاقا، وأنَّنا نُبتلى بأشد آثار العلم تخريباً للبيئة إثر استخدامنا لما يقدِّمه لنا الغرب من صنعة وتقانة. وربَّما كان الوعي بهذه الإشكاليَّات ونقلها إلى العالم كلِّه من أهم الواجبات الملقاة على العلماء المسلمين الذين لا يسمح لهم الإسلام بالفصل بين الأخلاق والعلم. بل عليهم أن يشرِّعوا الأبواب على العلم، ولكن مع الالتفات إلى الاحتمالات الأخرى المطروحة لفهم الكون والطبيعة من أبعاد وزوايا غير تلك التي ينظر من خلالها العلم الغربي، مع الحرص الدائم على الالتفات إلى أنَّ العلم سيفٌ ذو حدين. وإليك هذه المفارقات: فإنَّ العلم الذي حقَّق في ميدان الطب ما يشبه المعجزات، هو نفسه يتسبب في موت الملايين حتَّى من الذين لم يولدوا بعد من خلال ترويج ثقافة الموت. ولقد أبدع العلم الحديث الكثير في الزراعة وفنونها ولكنَّه هو نفسه المسؤول عن جوع عددٍ كبير من الناس، سواء كان ذلك مباشرة أو بالواسطة. ولقد استطاع العلم أن يعقِّم مياه المدن الغربية لتصل إلى بيوت المواطنين عذباً زلالاً، ولكنَّه رفع نسبة التلوُّث إلى حدود خطيرة. ويجري ذلك كلُّه دون مراعاة التوازن بين الخسائر والأرباح، ولو أنَّ الأمور بقيت تسير على هذا المنوال، فسوف لن يبقى إنسان ليمجِّد العلم ويسبِّح بحمده. وليست هذ الفجائع من نتائج اختراع الإنسان للقنبلة الذرية التي استخدمها الإنسان لقتل الآلاف دون ضبط النفس الأمارة بالسوء على حد تعبير القرآن الكريم، بل إنَّ ذلك يحصل من خلال الاقتدار على تدمير البيئة التي احتضنتنا وأرضعتنا من أثدائها لنحمل اسم الإنسان ونَشِبَّ في أفيائها وظلالها.

4 ـ **الخطوة الرابعة:** هي من الخطوات المتاحة والممكنة في العلوم جميعاً وبخاصة في علوم كالطب، وصناعة الأدوية، والعمارة، والزراعة. وإنَّ إحياء النمط الإسلامي من هذه العلوم سوف تكون له آثار

معنويَّة وماديَّة مهمَّة؛ وذلك أنَه يعيد إلى المسلم ثقته بثقافته من جهةٍ، ويحسِّن وضعه الاقتصادي والمادي من جهةٍ أخرى. أضف إلى ذلك أنَّه يحد من دعوى العالَم الغربي أخذه بأسباب العلم والمعرفة. وقد بدأت بعض الاتجاهات غير الغربيَّة في الانتشار في الغرب نفسه كالعلاج بالوخز بالإبر وما شابهها من أساليب علاجيَّة. فما الذي يمنعنا نحن المسلمين من إعادة إحياء الطب الإسلامي بعد أن كان له تاريخ ومجد في القرون الأولى للتاريخ الإسلامي، بل إنَّه يتعرَّض للسخرية والاستهزاء من قبل أطباء العالم الإسلامي نفسه. ولكن هيهات أن تبقى شمس الحقيقة مستورةً بغيوم التجاهل والتجهيل، وها نحن نشهد بشائر ذلك في الولايات المتحدة بعد تشكيل الجمعية الطبية الإسلاميَّة في الولايات المتحدة الأميركية، ونأمل أن يكون لهذا العمل أثرُه في الحد من الانبهار بالعلم الغربي والوقوع في أسر سحره.

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى جهود أطباء باكستان والمسلمين في الهند الذين ما زالوا يحافظون على التقليد الإسلامي في الطب، أو ما يسمى بالطب اليوناني من خلال عدد من المراكز الاستشفائية في كراتشي ودلهي وغيرها، من المدن الباكستانية والهندية، ويجب أن يكون هؤلاء الأطباء قدوةً يحتذي بها غيرهم من الأطباء في سائر أنحاء العالم الإسلامي. ومن أهمِّ نتائج إحياء التراث العلمي الإسلامي في الطب وسائر العلوم التي أشرنا إليها مطلع الحديث عن هذه الخطوة، هو أنَّها تربط واقع العلم المعاصر بماضيه في العالم الإسلامي.

5 ـ **الخطوة الخامسة**: والأخيرة التي نريد أن نشير إليها، هي إحياء الصلة القديمة بين الأخلاق والعلم، ولا يكفي لتحقق هذا الربط الرهان على الأخلاقيَّات الشخصية للعالِم نفسه، بل لا بدَّ من إدخال عنصر الأخلاق في البناء النظري لفلسفة العلم. فالمشكلة المعاصرة للعلم تكمن في الطلاق بينه وبين الأخلاق. وتوضيح ذلك أنَّ الأخلاق الرائجة

في الغرب هي الأخلاق المسيحيَّة وهي الأخلاق المنسجمة مع رؤية كونيَّة انسحبت من الساحة لتفسح المجال للرؤية الكونيَّة العلميَّة. وقد أثبتت التجربة الغربية أنَّ الإنسانوية العلميَّة النسبيَّة، لم تستطع أن تقدِّم رؤية أخلاقيَّة فاعلة في الغرب نفسه. ويكفي للشك في فعالية الرؤية الأخلاقيَّة العلميَّة، أنَّها لم تستطع منع العلم من تخريب الطبيعة والبيئة؛ ولذلك لا بدَّ من إعادة إحياء معايير أخلاقيَّة مختلفة مشتقَّة من أديان ومذاهب تحمل رؤيةً مختلفةً إلى الإنسان والطبيعة والوجود، ولا تتنازل عن موقعها للعلم ولا تخلي له الساحة.

ويقع هذا الواجب على عاتق علماء الأخلاق والفلاسفة والمتكلمين المسلمين، ولكن لا شكَّ في أنَّ المهتمين بالعلم الحديث لهم دورٌ فاعلٌ أيضاً، ويستطيعون المساعدة على القيام بأعباء هذه المهمة الخطيرة.

وفي الحقيقة لا يمكن أن نؤسِّس علماً إسلاميًّا أصيلاً دون أن يكون مرتكِزاً، فلسفياً، على المنظومة الأخلاقية الإسلاميَّة، ولكن لا يكفي لتحقق ذلك أخلاق العالِم نفسه، بل يحتاج إلى أخلاقيين يُنظِّرون لتهذيب العلم نفسه بهذه الأخلاق. وفي ختام هذه النقطة أشير إلى أنَّ التحدِّي كبيرٌ وخطيرٌ. وما تكشف عنه الأبحاث العلميَّة من آثار مدمِّرة للعلم يعد تحدِّياً للنظم الأخلاقيَّة جميعاً ومنها النظام الأخلاقي الإسلامي.

كلمة في الصناعة والثقافة

يواجهنا موضوع الصناعة على الرغم من ارتباطه بالعلم، بمشاكل خاصَّةٍ ليست مطروحة في العلم نفسه. ويضاف إلى علاقة الصناعة بالعلم، كونها ذات صلةٍ بميادين أخرى كالفلسفة، والاجتماع، وعلم النفس، والدين، ما يمنع من طرح كلِّ ما يتعلَّق بها في مقالة بهذا

الحجم. وما إشارتنا إلى الموضوع إلا لتأكيد صلته بملازمه؛ أي بالعلوم البحتة. ومن الواضح أنَّ الغرب مدينٌ في سيطرته على العالم للصناعة أكثر مما هو مدين للعلوم، وهذا السلاح الفعَّال هو ما تسعى أكثر الدول الإسلاميَّة إلى نيله والتزوُّد به. ولكنَّ النظرة الخاطئة إلى الصناعة الغربية؛ حيث يُظَن أنَّها ثابتة غير متحرِّكة، تؤدِّي بالدول الساعية إلى اللحاق بالغرب، إلى مزيد من التبعية والتخلف. فهذه هي الدول الإسلاميَّة كالعراق (في عهد صدام حسين) مثلاً تصب في خزائن الدول الغربية الكثير من أموال المسلمين، وثرواتهم للحصول على السلاح، بعد أن استغل الغرب خلافات المسلمين بل نفخ في نارها ليزيدها ضراماً، وما يُبذل من مال للحصول على السلاح في فترة قصيرة، يكفي لبناء مدن كبيرة كالقاهرة وغيرها.

ولا يقتصر الارتهان للصناعة الغربيَّة على السلاح، بل يمتدُّ ليشمل سائر أنواع الصناعات من صناعة الدواء إلى الصناعة النوويَّة. والمؤسف أنَّ من يتَّخذ قرار الشراء هو الصانع وليس المستهلك. وهذا ما يفسِّر عقد صفقات دوائيَّة لأدوية لا تُستهلَك. وهكذا تظل البلاد الإسلاميَّة تدور في دوَّامة التبعيَّة والارتهان حتَّى أنَّها، في الوقت الحاضر، أكثر تبعيَّة وارتهاناً مما كانت عليه ولايات شمال غرب باكستان أثناء سعيها للحصول على الاستقلال عن بريطانيا في القرن الماضي.

وفي هذا الباب أيضاً، لا بدَّ من الالتفات إلى مقتضيات الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة، فإنَّه لا شيء أقبح في نظر الإسلام من اقتصاد غير محكوم بالأخلاق. فأين هم نُقَّاد الصناعة الغربيَّة بين علماء المسلمين ومفكريهم؟ أليس في المسلمين أمثال: من **هايدغر**، **ولويس مانفورر**، **إلى إيفان إيليتش**، **وتيودور روزاك** الذين اكتشفوا الماهيَّة المعادية للإنسان في الصناعة الغربيَّة؟ بل ما يثير القلق هو أنَّنا لا نأخذ كثيراً من الصيحات التي تطلق هنا وهناك على محمل الجد. كلا، فالأمر خطير،

ومن يشك في ذلك، فلينظر في وضع البيئة وليتأمَّل نذرَ الشر فيها.

بلى، من الواجب إعادة النظر وتقييم وضع الصناعة الحديثة، ولا ينبغي أن نخشى إعادة النظر في كل القرارات التي اتُّخذت والخيارات التي انتُهِجت. ولا بدَّ من اختيار الصناعة الأقل ضرراً بالبيئة وتأثيراً سلبياً عليها، وأن ننتهج أساليب لا تُخِلُّ بنماذج الحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة في الإسلام. مثلاً علينا قدر المستطاع أن نحيي الأنماط القديمة في العمارة والزراعة الإسلاميَّة؛ لأنَّها أوفق بمبادىء الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة وأقرب إليها. ولا ينبغي بنا أن نخجل من خيارنا تحت ضغط بريق التطور والتقدم الغربي؛ لأنَّ خيار الغرب سوف ينتهي بالإنسان إلى حيث انتهى الديناصور. ويجب علينا أيضاً أن نعمل على الاستفادة من مواهب الله لنا في بلادنا الإسلاميَّة كالاستفادة من الطاقة الشمسيَّة؛ لأنَّها الأقل تخريباً للبيئة إن لم تكن خالية من الضرر عليها. فقد ضربت نزعة الربح وتنمية المال التي بُنيت عليها سياسات البنك الدولي وغيره من المؤسسات النقدية، العالميَّة، ضربت هذه السياساتُ رئةَ الأرض (غابة الأمازون) وخرقت طبقة الأوزون التي تحمي أرضنا. وأما نحن المسلمين، فلا يجوز لنا أن ننسى أنَّ هذه الأرض وما عليها أمانة استخلفنا الله عليها، وعلَّمنا خُلُق حفظ الأمانة قبل استخلافه إيَّانا. ولن يقطع طمعَ الإنسان المعاصر، إلا أخلاقياتُ الإسلام التي استنبطها العلماء عبر قرون، فلنَعْمَد إلى إحيائها وإعادة بيانها من جديد لعلَّ فيها الحل والدواء.

كلمة أخيرة

وفي الختام أؤكد أنَّ العلم الذي يشيد بنيانه على الحق وعدم التخريب والإضرار هو علم إسلامي، ودوره هو اكتشاف الحق والسعي للوصول إليه وقد تبنَّى المسلمون هذه الرؤية إلى العلم سنواتٍ طويلة. ولا بدَّ من إعادة إحياء هذه الرؤية وبثِّ الروح فيها من جديد. ولإحيائها لا بدَّ من إعادة تدوينها بلغة يفهمها أهل هذا العصر، وعلى ضوئها يجب

أن تتم عملية نقد العلم الغربي وتقييمه وجذبه وضمه إلى تاريخ العلم الإسلامي، بعد تنقيته مما تلفظه مصافي رؤيتنا الكونيَّة الإسلاميَّة.

وبعد التصفية واستكمال التقليد العلمي الإسلامي الأصيل بالعناصر الصحيحة في العلم الجديد، يجب العمل على إحياء الحضارة الإسلاميَّة، وفي هذا المجال توجد عناصر في الإسلام سوف تكون لها أعظم الآثار على الحضارة المنبعثة من جديد. ومن تلك العناصر إصرار الإسلام على عدم الفصل بين الدين والأخلاق والعلم والفلسفة. وما المأزق الذي تعاني منه البشريَّة في عصرنا هذا، إلا نتيجة من نتائج الطلاق بين العلم والأخلاق، كما الغفلة عن الله وتجاهل موقعه بوصفه حافظاً للمخلوقات. إنَّ العلم الوحيد الذي يمكن أن يُراهِن عليه الإنسان المعاصر لنجاته من الانتحار الجماعي، هو العلم الذي يستند إلى الله ويستقي من فيض علمه، وهو العلم الذي ينظر إلى القضايا والقواعد الأخلاقية، لا بوصفها اختراعات ذهنيَّة محضة، بل يرى فيها أمثولات هادفة ذات آثار واقعيَّة صحيحة.

إنني أعلق الأمل على العالم الإسلامي في هذه اللحظة المظلمة من تاريخ البشريَّة، ليتصدى علماؤه ومفكروه للمهمَّة الكبرى مستندين إلى ما بين أيديهم من وحي إلهي يمثل آخر رسالات السماء. ولن يكون هذا العلم الجديد إيذاناً بولادة حضارة جديدة أو إحياء الحضارة الإسلاميَّة فحسب، بل سوف يكون خشبة الخلاص التي تقدَّم للإنسانية جمعاء لتتمسك بها للوصول إلى بر الأمان، ليتحقق السلام بين بني البشر نساءً ورجالاً، وبينهم وبين الطبيعة، وأهم من ذلك مصالحتهم لله الذي هو منشأ وجود الإنسان، ووجود حاضنته التي هي الكون[1].

---

(1) انظر: الملاحظة السادسة.

الملاحظات:

1 ـ هذه المقالة منقولة عن الإنكليزية والعنوان الأصلي هو:
The Islamic world view and modern science, Islamic thought and Islamic creativity 7, (1)

وقد تُرجمت إلى الفارسية ونشرت على صفحات مجلة: «نامه فرهنگ» الفصلية، العدد 30، عام 1377 هـ ش. ونشكر إدارة المجلة على إذنها بإعادة نشر المقالة في هذا الكتاب.

2 ـ يمكن تصنيف رؤية الدكتور سيد **حسين نصر** في الإطار التقليدي (Traditionalism)، وهو واحد من كبار المفكرين في عصرنا هذا. وتقوم رؤيته على الاعتقاد بالتعارض والمواجهة بين التراث والحداثة، أو بين الفكر الحديث والفكر التقليدي، وقد عرض رؤيته هذه في عددٍ من كتبه التي تُرجِم بعضها بالفارسية عن الإنكليزية ومن هذه الكتب:

الحاجة إلى العلم المقدس (نياز به علم مقدس)، ترجَمَهُ بالفارسية: **حسن مياندراي**، مؤسسة طه الثقافيَّة، 1379 هـ ش؛ المعرفة والمقدس (معرفت وأمر قدسى)، ترجمه بالفارسية: **فرزاد حاجي ميرزائي**، نشر پجوهش فرزان روز، 1380 هـ ش؛ والمعرفة والمعنوية (معرفت ومعنويت)، ترجَمَهُ: **إن شاء الله رحمتي**، دفتر پجوهش ونشر سهروردي، 1380 هـ ش.

3 ـ في رؤية **سيد حسن نصر** شيء من الغموض سببه عدم ترسيمه لحدود العلم في مقالته هذه، فإنَّه يوجِّه نقده للعلم الغربي قائلاً: **«الماهيَّة غير الأخلاقية للعلم الغربي» «الفجائع المترتبة على استخدام العلم الغربي بطريقة خاطئة»، «العلم الذي لا يبدأ من الله ولا ينتهي إليه»**. ويبدو من هذه العبارات أنَّه ينظر إلى العلم بنظرة كلية شاملة تنطبق على العلم، وعلى دوافع العلماء، وعلى طريقة تعبير العلماء عن أفكارهم ونظرياتهم. وفي المقابل يقول في محلٍ آخر: **«وعلى خلاف ما يعتقد خصومنا ومنتقدونا في معارضتنا لترويج العلم الغربي، إنَّنا لا نعارض أمراً لا بدَّ منه، ولا نطالب بما لا يمكن تحققه في الوقت الراهن. بل إنَّ ما ندعو إليه هو تحصيل العلم الغربي وفهمه بأعمق**

صورة ممكنة، شرط أن لا تستغفلنا منطلقاته الفلسفيَّة، فنعفيها من النقد. ليكون نقدنا وأسلمتنا للعلم مبنيّان على رؤية واضحة بعد أن نؤسس نقدنا على رؤيتنا الإسلاميَّة الخاصة إلى العلم والطبيعة». ويظهر من سياق كلامه في هذه العبارة إعراضه عن النظرة الكلية، وفصله العلم بما هو قضايا تكشف عن الواقع وتصفه، عن طريقة تعبير العلماء ودوافعهم.

ومن المناسب الإشارة إلى نقطتين في المنهج:

أولاً: من الواجب تحديد موضوع البحث وتعريفه بشكلٍ دقيق؛ ليتسنى لنا الحكم على إمكان العلم الديني أو عدم إمكانه؛ وذلك لأنَّ الاختلاف في الموقف من هذا المفهوم يستند إلى حسم هذه النقطة.

ثانياً: يشير الدكتور **حسين نصر** إلى مشروعيَّة العلم في مجاله الخاص به، وربَّما كان هذه القسم من العلم هو ما يتصدَّى العالم المسلم لتحصيله. ولكنَّ التدقيق في كلماته يكشف عن أنَّ مراده هو أنَّ العلم مشروع في الدائرة التي يتصدى العلم نفسه لتحديدها ورسم إطارها، وهي إطار افتراضات العلم حول ماهيَّة موضوعه وذهن العالم نفسه. والسؤال هو: ما العمل إذا لم نستطع، وفق الفكر التراث الإسلامي مسايرة العلم في إطاره المعرفي الذي يرسمه لنفسه؟ عندها سوف تتهاوى أسس مشروعيَّة العلم، ولن يبقى أيُّ مبرِّر للدَّعوة إلى تعلم العلم الغربي وتحصيله، سوى أن يكون ذلك بدافع النقد له، إلا إذا برَّرنا ذلك ووجَّهناه بما يأتي:

إنَّنا على الرغم من اعتقادنا برؤية كونيَّة تقليديَّة، إلا أنَّنا نعيش في عالمٍ مادي نؤمن بإمكان التعرُّف عليه ولو بواسطة الحواس؛ فلذلك من المناسبَ تحصيل العلم الغربي بأحسن وجه ممكن طالما هو الوسيلة المتاحة. ولكن لمَّا كنَّا نؤمن بما هو أوسع من عالم المادة، ولا نقف على حدوده، فعلينا أن نجعل هذه المشروعيَّة الثابتة للعلم في إطارٍ أوسع، ونربطه بالتراث ليتحقَّق وصله بمنشأ العلوم جميعاً. هذا، ويتوقَّف قبول هذا الموقف على ترك النظرة الكليَّة إلى العلم.

4 ـ يبدو أن الدكتور **حسين نصر** ينسب كلَّ مساوىء العالم المعاصر

ومشاكله إلى الرؤية الحديثة الغالبة على المجتمعات المعاصرة والتي تمثل منطلقاً فلسفيّا للعلم الحديث.

ويمكن أن نشير هنا إلى أمور:

أ ـ إنَّ نسبة ظاهرة إلى ظاهرة أخرى يحتاج إلى أدلَّة إثبات كافية. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن إرجاع نظريَّة علميَّة أو اكتشاف تقني، أو ظاهرة اجتماعيَّة أو أخلاقيَّة، إلى الحداثة أو التراث، إلا إذا توفَّر المعيار الواضح الذي يسمح بهذه النسبة.

ب ـ ليس صحيحاً التميز بين الآثار المختلفة للعلم أو الرؤية الكونيَّة؛ بحيث تُنسَب الآثار إلى الفكر الحديث دون تقديم تبريرٍ مقبول لذلك.

ج ـ لا بدَّ من الالتفات إلى كتابات الدكتور حسين نصر واكتشاف المعايير التي يحكم على أساسها؛ فهل أنَّ حسن الظاهرة ينبع من استنادها إلى التراث؟ أم أنَّ حسن الظاهرة يقضي بنسبتها إلى التراث؟ وفي الحالين ما هو المعيار الذي ينطلق منه الدكتور ويطلق أحكامه على أساسه؟ ومن الواضح أنَّ منشأ العلم أيَّ علم كان، لا يجعله حسناً ومقبولاً. وبعبارة أخرى: ليس معيار الحسن والقبح هو الانتساب إلى التراث أو الحداثة. والصحيح هو تأسيس معايير ثابتة تسمح بالحكم على كلٍ من التراث والحداثة ونتائجها.

5 ـ يعتقد الدكتور حسين نصر بأنَّ الحصول على العلم الديني مرهون بتوفر رؤية كونية اسلاميَّة مشتقة من الاتجاه التراثي في معالجة النصوص الدينيَّة والتعمق فيها. وفي هذا الكلام أمور:

أ ـ عندما نحصل بعد الغوص والتدقيق في آثار الماضين على رؤية كونية محددة، يواجهنا سؤال: حول معيار مقبوليَّة هذه الرؤية؟ فهل يكفي لصحَّتها انتسابها إلى آثار القدماء؟ ولماذا لا يقدم لنا صاحب الاقتراح معايير استخراج الرؤية الكونيَّة من كلام القدماء؟ أم أنَّ المعايير هي معايير فوق الزمان والمكان؟ وهل مثل هذه المعايير موجودة تنتظر من يقيس على أساسها؟ وفي الجواب عن هذه الأسئلة احتمالات عدَّة هي: أن نعتمد معايير الرؤية الحديثة وقواعدها! ومن الواضح معارضة الدكتور حسين نصر لهذا الاحتمال. الاحتمال الثاني أن

تكون هذه المعايير مشتقة من التراث نفسه، ولكن هل الرؤية التراثيَّة حاضرة جاهزة؟!

ب ـ من الأسئلة التي يمكن طرحها حول الرؤية الكونيَّة التراثيَّة، هو عن معيار انتساب هذه الرؤية إلى الإسلام؟ هل يكفي في إسلاميَّتها كونها مستخرجة من النصوص الدينيَّة؟ وهل تتوقف إسلاميتها على إثبات انسجامها مع التعاليم الدينيَّة؟ أم يكفي إثبات عدم معارضتها لها؟ وعلى أي حال، لا بدَّ من الوضوح والشفافيَّة في معايير نسبة رؤية أو نظام فكري إلى الإسلام.

6 ـ إن السؤال الكبير والحسَّاس الذي يواجه الدكتور حسين نصر وغيره من الموافقين له هو: ماذا يجب على المسلمين أن يفعلوا قبل تحقق الخطوات التي يدعون إليها؟ ولا بدَّ من الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الإصرار على الأصول الأساسيَّة للفكر التراثي، تلك الأصول المشتركة بين الأديان جميعاً بل هي جوهر الدين، إنَّ الإصرار على تلك الأصول لا يفي بالمطلوب. ولا يجدر بأحد أن يتوقَّع من المسلمين تلبية الدعوة إلى التمسُّك بالأصول قبل ثبوت فعاليَّتها في تقديم الحلول الناجعة للقضايا الراهنة. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ سؤال المسلمين الراهن هو: كيف يمكن تطبيق أصول الإسلام ومعاييره في هذا العصر؟ وهل ما يقدِّمه الفكر التراثي يصلح لحل مشكلات العصر ومشاكل المسلمين فيه؟

دينَنَة العلم
على ضوء معادلات العلاقة بين العلم والدين

الشيخ علي عابدي شاهرودي[1]

إشارة:

تهدف هذه المقالة إلى شرح مفهوم العلم الديني، على ضوء موازنة المعادلات القائمة بين العلم والدين. وتقوم هذه المعادلات المدَّعاة على ركيزة قانون «الملازمة بين العقل والشرع»، ذلك القانون المطروح في علم الكلام قديمِه وجديدِه، كما في الأبحاث والدراسات التي تُنَظِّر للاجتهاد الفقهي في علم الأصول وغيره.

وكانت لي محاولات بحثيَّة متواضعة حول هذاا القانون الحيوي في ميدان استنباط الأحكام الشرعيَّة، نشرتُها تباعاً في مجلة «كيهان أنديشه». [2] ويمكن تبويب المحاولات المشار إليها ضمن مراحل ثلاث. فقد حاوَلْتُ في المرحلة الأولى تحليل قانون الملازمة وإرجاعه إلى مكوِّناته الأساسيَّة. وفي المرحلة الثانية عمدتُ إلى حاصل هذا التحليل لتنسيق أحكام الأجزاء الناتجة وتنظيم خواصِّها ونتائجها المترتبة عليها. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة حاولت التدقيق في التركيب

(1) باحث وأستاذ في الحوزة والجامعة

(2) كيهان انديشه، الأعداد: 30 ـ 36 و45 و46 و53 و54 و56 و57.

المحتمل بين أجزاء هذا القانون لفحص إمكانيَّات التعميم والاستخدام للتراكيب المنتجة. وسوف أستفيد من نتائج ذلك البحث بوصفها أساساً، أُقيم على ضوئه مباحث هذه المقالة.

ومن هنا، سوف تعالج هذه المقالة مجموعة من الأسئلة المركزيَّة هي:

1 ـ ما هو المراد من الدين، عند البحث حول «العلاقة بين العلم والدين»؟ أو ماذا يمكن أن يكون، أو ماذا يجب أن يكون مراداً؟

2 ـ ما هو العلم؟ أو ماذا يمكن، أو ماذا يجب أن يكون؟

3 ـ لما كان الاجتهاد وسيلةً من وسائل اكتشاف الأحكام الشرعيَّة والمواقف الدينيَّة، من المصادر المعتمدة شرعاً، كان من الطبيعي البحث حول كيفيَّة نفوذ الدين إلى المعرفة البشريَّة واستخراج بعض المواقف الدينية من خلالها؟

4 ـ ما هي الصلة بين الاجتهاد الذي هو معرفة غير ضروريَّة (مكتسبة وغير بديهيَّة) وهو نشاط عقلي خاصّ وتدريجي، أو فلنقل زمني، ما هي الصلة بين هذا الاجتهاد وبين سائر وجوه المعرفة البشريَّة؟

5 ـ إذا كان الاجتهاد نشاطاً ذا طبيعة استنباطيَّة واكتشافيَّة، فما هي الصلة بينه، وبين أشكال الاكتشاف الأخرى التي تقع خارج منطقة الاجتهاد؟

6 ـ ما هي طبيعة العلاقة القائمة بين فرضيَّات العلوم البشريَّة وبين الطبيعة وما بعدها، وبين الإنسان والمجتمع؟ وبعبارة أخرى: ما وجه الصلة بين هذه الفرضيَّات، وبين القوانين كما هي في الواقع أو في نفس الأمر على حدِّ تعبير الفلاسفة؟

وهذه المسألة الأخيرة من المسائل الحيويَّة للعلم في العالم المعاصر؛ حيث تسعى كلّ نظريَّة إلى تقييم موقعها، وفق الموازين والمعايير المتوفَّرة لديها. وكل سؤال يُطرَحُ يعدُّ مرحلة ومحطَّة على طريق استكمال العلم والمعرفة السابقة عليه، على الرغم من أنَّ كلّ سؤال يولِّد أسئلة وإشكاليَّات. ويبدو أنَّ هذا الأمر لا مفرّ منه؛ لأنَّ أبرز صفة في المعرفة البشريَّة هي كونها تدريجيَّة ومحتمِلة للخطأ، وبالتالي تحتاج إلى مراحل أكثر تقدُّماً ودقَّة، دون أن يعني ذلك بالضرورة سقوط المرحلة السابقة عن وصف العلميَّة. وإن أدَّى ذلك إلى إبطال بعض أجزاء النظريَّات المبتنَّاة في مراحل سابقة؛ حيث إنَّ الإبطال نفسه محاولة علميَّة تؤدي إلى استكمال نقصٍ وتعميق فهمٍ.

المدخل

إنَّ البحث عن العلاقة بين العلم والدين يمكن أن يشمل مجموعة من المسائل منها: صلة كلّ من العلم والدين «بالواقع العام». ونقصد بالواقع معنىً يشمل الواقع التجريبي، والواقع ما بعد الطبيعي والواقع النفس أمري.

والمراد من العلم في هذه المقالة معنيان لا يخلو الواقع من أحدهما:

المعنى الأول: العلم بمعناه العام المشترك والملازم للطبيعة الإنسانيَّة، بل الملازم لكل عاقل إنساناً كان أم غير إنسان؛ مثل: قانون عدم التناقض، قانون الهويَّة، بطلان الدور، واستحالة التسلسل في العلل، قانون حاجة الحادث إلى علَّة، وحاجة الممكن إلى علَّة، وغير ذلك من القوانين العقليَّة التي لا تحتاج إلى استدلال وإثبات.

المعنى الثاني: العلم المكتسب الذي يمكن تحصيله من خلال التجربة أو دونها، وهو كلّ ما يتوقَّف على الاستدلال والإثبات. وهذا

العلم هو محاصر بما يهدِّده، فهو من جهة في معرض الخطأ وعدم إصابة الواقع، ومن جهة ثانية هو تدريجي ومحدود ومفتوح على احتمالات الإضافة إليه والزيادة عليه. ولأجل ذلك كلِّه نجده لا يستغني عن النقد والتكميل والإضافة. وعلى هذا الأساس نصل إلى القانون صفر في تقييمنا للعلم البشري وهذا القانون هو الذي يحكم مستقبل المعرفة البشريَّة في مستوياتها اللاحقة.

القانون صفر

يقضي هذا القانون الأساس الحاكم على المعرفة البشريَّة المكتسبة، بأنَّ كلّ قضيَّة علميَّة تابعة لمعاييرِ مجالِها العلمي وقوانينه الناظمة له. وأمَّا بالنسبة إلى العقل الناظر إلى هذا القضيَّة من الخارج فهي في معرض الاحتمال؛ أي كلّ من صدقها وكذبها محتملان. وإذا كان لا بدَّ من الاستدلال لإثبات عموميَّة هذا القانون وشموله، نقول:

الإمكان مصطلح فلسفي يدلُّ على معنيين:

أ ـ الإمكان الذاتي الخاصّ وهو الإمكان الذي يُسنَد إلى الممكنات، ويُسمَّى في اصطلاح الفلاسفة بالإمكان الماهوي. وأعتقد بصحة توسعة دائرة هذا الإمكان ليُسند إلى الوجود الإمكاني. وعلى أي حال، فإنَّ المراد من هذا المصطلح عندما يُسند إلى الماهيَّة: سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم عنها، وتساوي نسبتها إلى كلّ من الوجود والعدم. وهذا الإمكان هو مفهوم فلسفي ميتافيزيقي يلازم الماهيَّات الممكنة حتى بعد وجودها. ولم يكتف الفلاسفة بمصطلح الإمكان على عمومه بل حاولوا الوصول إلى أقسام وأنواع له، فطرحوا مصطلح الإمكان الوقوعي، ومصطلح الإمكان الفقري الذي أبدعه الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي.

ب ـ المعنى الثاني للإمكان هو الإمكان بمعنى احتمال الصدق

والكذب، وهذا المصطلح يبدو واضحاً لا يحتاج إلى الكثير من البيان، ولكن مع ذلك ربَّما لا يكون من باب التطويل بلا طائلٍ، الحديثُ عن بعض أحكامه وشروطه رغبةً في المزيد من الوضوح:

توضيح مفهوم الإمكان بمعنى الاحتمال

يرتكز الاحتمال على الإمكان الذاتي الخاص، أو على عدم العلم بالواقعة أو الشيء أو القضيَّة. وعلى الحالين يتمتَّع الاحتمال بقوانين فلسفيَّة ورياضيَّة تحكمه وتنظِّم أبعاده. ويكتفي الذهن الإنساني بالتقريب والحدس لحساب قيمة الاحتمالات في الحياة اليوميَّة العاديَّة، وفي الحالات التي تحتاج إلى الدقَّة حاول الذهن الإنساني تنظيم الاحتمالات على أسسٍ رياضيَّة يتولَّى أمرها ما يُعرَف بـ «حساب الاحتمال» في علم الرياضيَّات، كما اخترع هذا الذهن بعض القوانين الفلسفيَّة لدراسة الاحتمالات وتقييمها.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ ما نقصده من الاحتمال والقانون صفر هو أنَّ كلّ قضيَّة من القضايا المترتِّبة على العلم البشري والناتجة عنه تتمتَّع بحد ذاتها بقيمة احتماليَّة هي: (صفر) لصدقها؛ أي أنَّها في حد ذاتها لا تبلغ درجتها من الصدق أكثر من صفر

إثبات القيمة صفر للاحتمالات الأوليَّة

إنَّ كل قضيَّة من القضايا عندما ننسبها إلى الوجود الإنساني غير المعصوم والمعرَّض للخطأ والاشتباه، يتساوى فيها احتمال صدقها وكذبها في حدِّ نفسها. وهذا الاحتمال وإن كان بمعنى احتمال الصدق والكذب، إلا أنَّه في الوقت عينه ناتج، أو هو أثر من آثار الإمكان الذاتي. ومضمون هذا الإمكان هو أنَّ الموجود غير المعصوم وغير المصون من الخطأ لا يحمل في ذاته واقع القضايا، بل واقع هذه القضايا قائم خارج ذاته. وهو يحاول اكتشافها والاطلاع عليها، وبالتالي لا

مرجع أولي وضروري لصحة معرفته أو كذبها. ويمكن تقرير البرهان على هذه القاعدة على النحو الآتي:

على الرغم من أنَّ الإمكان لأي شيء هو إمكانٌ بالقياس إلى ماهيَّته، أي أنَّ نسبة هذه الماهيَّة إلى كلّ من الوجود والعدم متساوية، بحيث لا يرجح وجودها على عدمها ما لم يكن هناك علَّة ترجح جانب الوجود. ولكنَّ هذا الإمكان بحسب نفس الأمر مساوٍ لعدم الشيء، ومن هنا فإن كلّ الممكنات في حد ذاتها معدومة، وعدمها النفس أمري متقدِّم على وجودها، وبالتالي هي مسبوقة بالعدم. وبعبارة أخرى: هي حادثة بالحدوث النفس أمري وتتمتَّع بالوجود بعد إفاضة واجبُ الوجود الوجودَ عليها.

وعندما نطبِّق هذا القانون الفلسفي على المعرفة، نرى أنَّ كلّ قضيَّة علميَّة يتساوى فيها احتمال الخطأ والصواب، بل هي مسبوقة بالعدم. نعم هذا العدم أو تساوي احتمال الخطأ والصواب هو مع غضِّ النظر عن العلل الموجدة للعلم بالقضيَّة. وهذا ما نقصده بمساواة احتمال القضيَّة لـ «صفر» وذلك أنَّ العلم بالقضيَّة حادث مسبوق بالعدم بالقياس إلى العالِم بالقضيَّة الذي هو في محلّ كلامنا موجودٌ يجوز عليه الخطأ، وهو فاقد لأي ضمان ذاتي لنيل الواقع كما هو في نفس الأمر. نعم ذلك كله في القضايا المكتسبة. هذا مع الالتفات إلى أنَّ القضايا المكتسبة عندما تُقطع صلتها بالعالِم تكون قيمة احتمال صدقها رياضياً 2/ 1 وليس صفراً؛ لأنَّها تحتمل الصدق والكذب بشكلٍ متساوٍ.

ويترتَّب على ما تقدَّم كلِّه حاجة العلوم المكتسبة إلى التقوية والتمتين، وبالتالي هي مضطَّرة لإفساح المجال لغيرها من القضايا الأكثر قوَّة. ولا يعني هذا القانون الأوَّلي الذي عبَّرنا عنه بالقانون صفر، أو القانون الأوَّلي ترجيح قضيَّة على قضيَّةٍ أو احتمالٍ على احتمالٍ. وما هو في الواقع إلا جرسُ إنذارٍ، للعقل الإنساني يدعوه إلى ممارسة النقد

الذاتي لكلِّ القضايا العلميَّة المكتسبة التي يؤمن بها. وربما يمكن التعبير عن هذا القانون ووصفه بأنَّه «قانون إمكان المعرفة البشريَّة»؛ وذلك لأنَّه يدعو الإنسان إلى تجنُّب الحكم بضرورة الصدق على القضايا التي يكتسبها، ويؤدِّي إلى وضعها في خانة إمكان الصدق.

ولمزيد من الوضوح نضيف: إنَّ كلمة «الضرورة» عندما تستعمل في سياق الحديث عن ضرورة صدق قضيَّةٍ، لا يتنافى مع إمكانها الذاتي، عندما تكون القضيَّة ممكنةً مادةً وجهةً. وكذلك كلمة الإمكان في هذا المبحث يراد بها احتمال صدق القضيَّة. وأمَّا الإمكان المستعمل في حامل القضيَّة، فهو الإمكان بالمعنى الفلسفي (الميتافيزيقي) وهو الإمكان الذاتي الماهوي.

فضاء الضرورة في العلم

يتمتَّع العلم بفضاءين ضروريَّين:

1 ـ فضاء المفاهيم والقضايا العامَّة التي لا تحتاج إلى استدلال أو إثبات. ويتوقَّف وجود العلم واستمرار مسيرته على وجود هذه المجموعة من الضروريَّات؛ حيث هي المنطلق لأيِّ قضيَّة علميَّة، وهذه المفاهيم والقضايا لا تحتاج إلى إثبات وإن كانت في مقام الشرح والتوضيح تُقرَن أحياناً، بما يشبه الاستدلال ولكنَّه استدلال ظاهري لرفع الشبهة وتوضيح البديهيَّات وشرحها. ومن أمثلة هذه الضروريَّات: الوجود، العدم، العلة والمعلول، الشرط والمشروط، استحالة التناقض، استحالة الدور، واستحالة التسلسل.

2 ـ فضاء العصمة من الخطأ في الواقع ونظام الإمكان الذي يمثِّل معياراً لبعض المعارف وللأخلاق. وقد فتح الله هذا الباب في وجوه البشر عن طريق المعصومين (ع)؛ حيث أشرق العلم اللَّدُني على قلوب مجموعةٍ من الناس ليكونوا حجةً وضماناً لتوجيه الإنسان. وهكذا يتَّضح

أنَّ الوصول إلى الدين وأصول معارفه كما إلى أصول القيم الأخلاقية، ميسَّر من خلال طريقين: الأوَّل منهما هو العلم اللَّدُني المتوفِّر عند الأنبياء والأوصياء (ع). والثاني منهما هو المصدر المستقر في كافَّة العقول والأذهان. وهذا المصدر هو مجموع القضايا العامَّة المستقرة في العقل الإنساني: العملي منه والنظري، مثل: وجوب الصدق وامتناع اجتماع التناقض.

مفهوم الدين في هذه الدراسة

نستخدم كلمة «الدين»، في هذه الدراسة، في معنى قريب في ماهيَّته من ماهيَّة العقل العام والأخلاق، بعيداً عن اختلاف وجهات النظر حول بعض التفاصيل. وقبل شرح هذا المعنى وتوضيحه، نرى ضرورة توضيح مفهوم «التديُّن» من جهةِ ما له من المعنى المتعارف عليه بين الأذهان، كما من جهة ما له من معنى يمكن أن يراد منه، أو ينقل من ذهن إلى ذهن عند استخدام هذه الكلمة.

تشير كلمة «التديُّن» إلى الإرادة العامَّة والمشتركة بين العقل والأخلاق على تبنِّي حقيقة، ترجُح كفَّتُها دون أي شرط أو حد، على سائر الحقائق والخيارات. وعندما يتحقَّق هذا العزم وتلك الإرادة، ويتوصَّل الفرد إلى اختيار تلك الحقيقة، ويوجَدُ لها فردٌ بالذات في النفس الإنسانيَّة، يتحقَّق الإيمان وبتبع ذلك يتحقَّق ما يطلق عليه في الروايات الشرعيَّة «روح الإيمان».

وبتحقُّق التديُّن وما له من درجات متعددة، يتحقَّق ما يلازم كلّ درجة من هذه الدرجات من ترجيحات خاصَّة بتلك الدرجة من التديُّن. مثلاً: يميل الإنسان بالطبع إلى تحقيق منافعه ويفضِّلها على غيرها ولولا أنَّ العقل العملي يحول بينه وبين الإثرة والطمع، لسعى في سبيل الحصول على أيِّ مصلحة ومنفعة، ولو على حساب مصالح الآخرين

ومنافعهم، ولكن عندما يتحقَّق في النفس الإنسانيَّة درجة من درجات التديُّن نرى هذا الإنسان، وبما يتناسب مع هذه الدرجة يميل إلى الإيثار بدل الإثرة، فيميل إلى العمل بما يملي عليه مبدأ الأخلاق والوجود ومصدرهما الأوَّل. وبالتدقيق في مصدر هذا الميل ومنشأه نجد أنَّ له مصدران، هما: العقل والأخلاق من جهة، وهما ينبعان من داخل النفس الإنسانيَّة بمقتضى فطرتها. والمصدر الآخر هو مصدر منفصل عن النفس الإنسانيَّة ويقع خارج حريمها وفضائها الخاصّ بها. وبين هذه الحقيقة وبين العقل والأخلاق وشائج قربى تدعو إلى الخضوع بين يديها، دون أي إحساس بالتكلُّف والانفصال. وهذه الحقيقة هي الله وهي مصدر التديُّن ومنبعه الأصيل. وسوف نشير لاحقاً إلى أنَّ الدين مرتبطٌ بحقيقةٍ هي الأصل للوجود والأخلاق في آنٍ معاً، بل لا معنى للأخلاق ولا ضمان لها من دون وجود هذه الحقيقة التي هي الله.

إذاً، الميل إلى الترجيح، غير المشروط ولا المقيَّد بأيِّ قيد، للإحسان معادل ومساوٍ لترجيح الإحسان على الميول والرغبات والنوازع والحاجات، وبما أنَّ الأمر المطلق بالإحسان أمرٌ خالدٌ، فهو مستقل عن الإنسان وعن أيِّ موجودٍ ممكنٍ، ومرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بمصدر الوجود والأخلاق.

وبعد ما تقدم، يبدو من المناسب الشروع في تعريف الدين وتحديد ماهيَّته، بحسب خواصِّه وشروطه، كما بحسب مصدره ومنشأه وحقيقته المقوِّمة له. والمراد من ماهيَّة الدين، ماهيَّته في سياق تركيب «العلم والدين».

وبالنظر إلى ما تقدم من إشارة إلى حقيقة التديُّن وأنَّه الميل الأخلاقي والعقلي نحو التعلق بحقيقة تستحق الشكر والتقدير بذاتها. بالنظر إلى ذلك يمكن البحث حول الدين من جهة ارتباط العقل

الأخلاقي بالحقيقة الإلهيَّة بوصفها المتعلَّق الأوَّلي والذاتي للتديُّن. ويجدر بنا الإشارة إلى أنَّ تركيب «العقل الأخلاقي» مفهوم مختصر يعبِّر عن نظام الأخلاق والعقل، نشير به إلى الأبعاد المتعدِّدة للعقل النظري والعقل العملي في بعده الأخلاقي.

بناءً على ما قررناه في محلٍ آخر في مقالةٍ حول العقل العملي[1]، وكذلك بناء على ما حقَّقناه في أبحاثنا النقديَّة حول العقل يمكننا القول هنا: إنَّ العقل الأخلاقي منقاد بالطبع للقوانين الأخلاقيَّة الأبديَّة، وهو يعطيها صدرَ مجلسٍ وجدانِهِ. ومن هنا، فإنَّ كلّ قضيَّة أخلاقيَّة لها وجودها بالحمل الشائع في منزلة العقل الأخلاقي. وهكذا يبدو أنَّ العقل أخلاقي بالذات ولا يصل إلى الأخلاق بعد التأمل والبحث أو الاكتساب. وبالتالي فإنَّ الإنسان أخلاقي بالطبع، يتلمَّس أثر قوانين الأخلاق في مرحلة الوجدان الأوَّلي الضروري وهذا يكشف عن عدم استناد هذه القوانين إلى مبدأ ممكن.

وهكذا يتضح أنَّه يتوفَّر للعقل ومن داخله مصباحٌ هادٍ له، نحو الرقي والتطوُّر في نظامه الأخلاقي، ومثل هذا النظام الأخلاقي ليس من صنع المخلوق، فهو بالتالي مستند إلى حقيقةٍ هي مبدأ الوجود والأخلاق في آن، وتسمى هذه الحقيقة التي هي الله تعالى بـ«الشارع» من حيث سنِّها مجموعة من القوانين الناظمة للفعل الاختياري الصادر عن المخلوق القادر على الاختيار.

وعليه، فإنَّ ماهيَّة الدين تتحدَّد وفق مقتضيات العقل النظري والعقل الأخلاقي بأنَّها: نظام أصول الإيمان وقوانين العمل في حدود منطقة الاختيار. مع الالتفات إلى فكرة الأمر بين الأمرين التي تضبط

---

(1) انظر: مجلة نقد ونظر، السنة الرابعة، العدد 1و2، شتاء ربيع 1376 ـ 1377، ص121.

حدود كلّ من الاختيار والجبر. وقد أبلغ الله هذه الأصول، وأقرَّ تلك القوانين آخذا بالاعتبار حدود قدرات الإنسان وحدود دائرة اختياره.

والدين بعد إبلاغه إلى الأنبياء، وعرضهم إياه على الإنسان يصبح في متناول قواهم المدرِكة من طريقين: الطريق العام البديهي المتاح لجميع الناس بالفطرة، وعن طريق الاكتساب والتعلم المتوقِّف على الوعي والاختيار. ولهذا الدين في واقعه من حيث هو معيار لتقويم المفاهيم والقضايا الدينيَّة مرحلتان طوليَّتان بينهما تطابق تام.

المرحلة الأولى: هي مرحلة نزول الدين واستيداعه. وتؤشِّر هذه المرحلة إلى الدين كما نزل على النبي محمد (ص) وأودع عند أوصيائه (ع)، وهي المرتبة الأولى لواقع الدين في عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق بالنسبة إلى الأديان السابقة التي نزلت على الأنبياء السابقين على نبينا محمد (ص).

المرحلة الثانية: هي مرحلة صدور الدين وإبلاغه بواسطة النبي (ص) ومن بعده أوصيائه (ع). وهذه المرحلة أو المرتبة للدين تقع في طول المرتبة السابقة وهي متأخرة عنها رتبة، وأحياناً متأخرة عنها زماناً أيضاً. وفي هذه المرحلة تنتقل القوانين والأحكام والأصول من عالم الجعل والتشريع النظري إلى عالم الفعليَّة، ويترتَّب على هذه النقلة وجوب البحث عن التكليف.

بينما نلاحظ أنَّ المرحلة الأولى خاصّة بممثلي الله ورسله، أو فلنقل خاصة بالوسطاء بين الله والعباد، ولا يترتَّب على هذه المرحلة أيُّ أثر من آثار فعليَّة التكليف، ما لم يتم إبلاغ هذه الأحكام وتحوُّلها إلى عالم الفعليَّة. وهذه المرحلة ليست مجرد طريق لتَحَقُّق المفاهيم والأحكام والماهيَّات التشريعيَّة، بل هي مرحلة ذات صفة موضوعيَّة؛ حيث إنَّها الطريق المضمون والنموذجي (استاندارد) لوصول الأحكام بواسطة النبي (ص) والأوصياء (ع).

والمقصود من موضوعيَّة هذه الطريق، هي أنَّها ليست طريقاً فحسب؛ بحيث يمكن استبداله بغيره من الطرق والوسائل، بل هي طريق مؤثِّر في مضمون الرسالة الإلهيَّة، ولولا هذا الطريق لانسدَّ باب التواصل بين الله وعباده. ومن هنا، فإنَّ محاولات اكتشاف الأحكام الدينيَّة والمفاهيم التشريعيَّة، هي محاولات بشريَّة توصل إلى الدين في مرحلته الثانية، لا في هذه المرحلة الخاصَّة بمن له صلة وحي، أو ارتباط مباشر بمتلقي الوحي.

ويشمل هذا الحكم المشار إليه أعلاه كلّ الأدلَّة الاجتهاديَّة والفقاهتيَّة التي يراد منها إثبات الحكم الشرعي، أو اكتشاف الوظيفة العمليَّة. فهي جميعها ناظرة إلى الدين في مرحلته الثانية؛ أي مرحلة الإبلاغ. وعلى هذا الأساس يكون طرفا الملازمة في قانون الملازمة بين حكم الله وحكم العقل، هما الدين والعقل في المرحلة الثانية أي مرحلة الإبلاغ. ولا ينفع قانون الملازمة لإثبات التكاليف ما لم يكن مستنداً إلى مصدر موثوق هو ما أبلغه وسطاء الله وحملة رسالته إلى عباده. ولا طريق للعقل إلى المرحلة الأولى من مراحل تحقُّق الدين؛ وذلك لأنه عقل محدود وغير معصوم من الخطأ، ولا يملك أيَّ ضمانة تحميه من الوقوع فيه. وذلك على الرغم من دعوى بعضهم القدرة المتعالية (ترانسندنت) للعقل في مجال الميتافيزيقا.

ومن الآثار التي تترتَّب على دعوى قدرة العقول الخاصَّة على الوصول إلى التشريع والدين في مرحلته الأولى، هو أن نقرَّ هذه العقول المحدودة وغير المعصومة من الخطأ، بحسب الفرض، على ما تدَّعيه وقد يكون في كثير من الأحوال متناقضاً. وأن نسمح لهذه العقول بنسبة ما تكتشفه إلى الله. ولا يخفى ما في ذلك من لوازم لا يمكن القبول بها أو اعتقادها.

العلم والدين ككفَّتي ميزان

ما تقدَّم كلُّه حول كلّ من العلم والدين بحدِّ ذاتيهما، ومن هذه الجهة هما يتوفَّران على حقيقة قائمة بنفسها، بغضّ النظر عن جهاز الإدراك البشري الذي يرتبط بمرحلة الكشف والاستنباط. وقد عُلِم مما تقدَّم أنَّ جهاز الإدراك الإنساني في مرحلة الضرورة والأحكام الضروريَّة (البديهية) يتلمَّس حقيقة الدين ومقتضياته الكليَّة، بل ويمكنه أن يأمر بالعمل بها إذا أراد، ولا يشعر بأيِّ غربةٍ بينه وبين هذه الاقتضاءات الكليَّة.

وإذا كان العقل النظري يتمتَّع بهذه الصفة، فإنَّ العقل العملي أيضاً هو «عقل ديني»؛ وذلك لأنَّه بحسب طبعه الأوَّلي وحالته الأصيلة يميل إلى ترجيح القوانين الأخلاقيَّة على المصالح والحاجات، وقد تقدَّم أنَّ القوانين الأخلاقيَّة ترتبط بمبدأ الوجود والأخلاق.

وعلى ضوء النتائج التي انتهينا إليها حتى الآن، يمكننا القول: إنَّ العلم والدين يسيران على خطٍّ واحد، وبينهما تلازم وانسجام تام، وذلك بالنظر إلى اقتضاءات حقيقة الدين من جهة واكتشاف العلم بحسب حقيقته الأوليَّة من جهة أخرى. وبعبارة أوضح: إنَّ العلم، في مرحلة الضروري منه، لا يُدرِك ولا يكشف إلا القوانين الصحيحة المطابقة للواقع، والدين كذلك، في مرحلة استيداعه عند المعصوم (ع) وفي المرحلة اللاحقة له، لا يقرُّ حقيقةً غير مطابقةٍ للواقع أو بعيدةً عن إلزامات القانون الأخلاقي. وعندما يكون الملاك والمعيار هو المطابقة للواقع، لا يبقى مجال للتضارب أو التنافي والتضادّ بين مقتضيات كلّ من الطرفين. وما يستحق البحث هو مرحلة ما بعد العلم الضروري.

إشكاليَّة إصابة العلم البشري للواقع

إذا كان العلم في مرحلة الضرورة والبداهة، لا يعاني من أزمة إصابة الواقع والقبض عليه، فإنَّ الإشكاليَّة الأبرز تظهر عندما نتجاوز مرحلة الضرورة، إلى منطقة العلم المكتسب؛ وذلك لأنَّ العلم المكتسب الذي يحاول العثور على الحقيقة الدينيَّة والقبض عليها تابع للجهاز الإدراكي من جهة، وتابع للمناهج المعتمدة في مقام الاستنباط من المعطيات التي يوفِّرها الدين للعقل الإنساني. ومن هنا، تحوَّل البحث عن سبل الوصول، إلى الدين ومدى إصابة مفاهيمه وتشريعاته، طالما أنَّ هذا العلم الحاصل من الاشتغال البحثي علم تدريجي وغير ضروري (ممكن الصدق)؟

والسؤال نفسه ينطبق على مدى إصابة علومنا المكتسبة للواقع ونفس الأمر: كيف يرتبط عقلنا التدريجي غير المعصوم عن الخطأ بالواقع ونفس الأمر وكيف يكتشفه، وتتَّسع دائرة السؤال لتضمَّ في محيطها العقل النظري والعملي والأخلاقي؟ وتقع مسؤوليَّة الإجابة عن إشكاليَّة العقل والواقع على عاتق نقد المعرفة والعلم ونقد مصادرهما. فلا بدَّ من تقويم مصادر المعرفة، وتحديد الصالح منها لإنتاج المعرفة وغير الصالح. وبعد هذه المرحلة من النقد لا بدَّ من النظر في شروط إنتاج هذه المصادر وإمكانيَّات تعميمها، كما ونقد النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها. ليُعلم بعد ذلك مدى قدرة الجهاز المعرفي للإنسان العادي على إدراك الواقع، ولتُحدَّد دائرة الميادين والمجالات التي يمكن لهذا الجهاز الإدراكي أن يسرح فيها ويصول ويجول؟ ولتُعلَم أيضاً الحدود والسدود التي تحاصر العقل الإنساني تكويناً، وتمنعه من التطاول على ما لا يُطال، وليَكِفَّ عن السعي في تناول ما لا يُنال. وبالتالي لا بدَّ من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة منها: هل للعقل حدود تكوينيَّة لا يستطيع تجاوزها؟ هل تمنع السدود الوجوديَّة والماهويَّة جهاز الإدراك

البشري من الوصول إلى ميادين أوسع مما يناله فعلا؟ أم أنَّه لا حد للعقل والإدراك ولا سدود تكوينيَّة تحول بينه وبين التوثُّب إلى ما يرغب في الوصول إليه ونيله؟

ولا يتَّسع المجال للإجابة عن هذه الأسئلة جميعاً، ولا لتحليل الإشكاليَّات كلّها؛ ولذلك أحيل القارىء الكريم إلى بعض كتاباتي في موضوع تقويم المعرفة تحت عنوان: **«نقد العقل التركيبي»** و**«نقد تمامية العقل»**، ولكن لا بأس من الإشارة إلى أنَّنا في تلك الكتابات، أشرنا إلى أنَّ العقل جهاز مركَّب وذو مراحل ومستويات. وكما أنَّ الإنسان بل كلّ موجود مشابه له يتمتَّع بالعقل النظري والعملي، والعقل الأخلاقي، والعقل الشهودي، كذلك يتوفَّر على شبه العقل (العقل في مرحلة القوة الواهمة والقوة المتخيلة) والعقل الحسي والعقل الوجودي، وهذه المراحل أو المفاهيم جميعاً تشكِّل ما يعرف بالعقل دون إضافة إلى شيء آخر وتعطيه قوامه.

وعلى هذا الأساس، تنال الموجودات العاقلة عقلها الخاص. وفي هذه المرحلة أي مرحلة العقل الخاصّ تُتاح إمكانيَّة نقد العلم المكتسب والاستدلالي. فالعلوم البشريَّة بأسرها من العقل المحض إلى العقل الحسي والتجريبي، إلى العلوم المتعلقة بالقضايا والعلوم المفسِّرة، هذه كلّها من نتائج العقل الخاصّ وثماره. وما نقصده من مفهوم «العقل الخاص» هو العقل المنظِّر أو المبتكر للنظريَّات في القضايا العقليَّة والنظريَّة أو في الأمور الحسيَّة.

ولمّا كان هذا العقل محدوداً وغير مصون من الخطأ وتدريجياً كذلك، فهو محتاج إلى معايير مستقلَّة عنه. وهذه المعايير موجودة في العقل المشترك، في القضايا والمفاهيم العامَّة المستقلَّة عن النظريَّات. وأمَّا في العقل الذي يقع خارج الذهن فتتجلَّى هذه المعايير في العلم اللَّدُني المعصوم من الخطأ الذي يحمل مؤشِّرات عصمته وحفظه من

الخطأ. وهذا العلم اللَّدُني من خصائص وسائط الله ورسله إلى عالم الإمكان. ولدينا برهانان تامان يثبتان وجود هؤلاء الرسل في عالم الممكنات أحدهما برهان لمي والآخر إني.

تقرير البرهان الإني

إنَّ المعايير التي طرحوها واضحة للعيان، وظاهرة لكلِّ ذي عقل بحيث لا يحتاج إدراكها وتوضيحها للعقول إلى أيِّ جهد من العقل الخاصّ ونظريَّاته. ولمَّا كانت قوانين الأخلاق وأصول شريعة الدين، وهما متطابقان في جوهرهما، لمَّا كانت هذه الأمور قائمة بذاتها ومستغنية عن النظريَّات، كان إبلاغ المبلغين عن الله وتعليمهم لشرائعه سبحانه مستغنياً أيضاً عن النظريَّات وأفكار العقل الخاص. وإلا كان جهاز العقل البشري وأساسه وقوانين الأخلاق بحاجةٍ إلى هذه النظريَّات، ولتوقَّف الحكم بالصحة وعدمها والحسن وعدمه على معونة هذه النظريَّات وغوثها.

ومن هنا، نعرف أنَّ أساس العقل البشري وحده، يكفي لتثبيت القوانين الأخلاقيَّة، كما أنَّه يكفي لتثبيت مقتضيات العقل النظري ومفاهيمه. كذلك يكتفي العقل بنفسه ليقرِّر القانون القاضي: بـ«**عدم جواز تعميم حكم العقل المحدود الصادر من غير المعصوم من الخطأ على سائر الموجودات**». وهذا القانون هو أساس استقلال العقل المشترك، وهو الدافع للعقل الخاصّ نحو اللجوء إلى مصدر معصوم عن الخطأ مستقرّ في عالم الإمكان والممكنات، ولولا ذلك لما كان للعقل والعقلانيَّة معنى، ولا للقانون الأخلاقي قيمة، ولا للاستدلال والحجة ركناً يمكن الاعتماد عليه.

ويترتَّب على ما تقدَّم من الحديث حول طبيعة العقل ومراحل تقييمه ونقده وحول الدين وماهيَّته ونسخه مجموعة من النتائج نوردها في ما يأتي:

1 ـ العقل على نوعين لكلّ منهما خواصّه وأحكامه ومقتضياته التي لا تُتوقَّع من الآخر.

النوع الأول: العقل المشترك الذي يقرِّر، أو يكتشف المفاهيم والقضايا والأوامر الضروريَّةِ الصدقِ التي لا تحتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ، وهي بالتالي خارج دائرة العقل الخاصّ.

النوع الثاني: العقل الخاصّ، وهو العقل المكتسب وهو أداةٌ، أو مجموعةُ المعارف التي يكتسبها. ويتّحد هذان النوعان في الإنسان المعصوم، وبسبب هذا الاتحاد هو منزَّه عن الخطأ في الحكم وعن السهو.

2 ـ الاستدلال على أنواعه من متعلّقات العقل الخاصّ. ولأجل هذا الارتباط بالعقل الخاصّ، فإنَّ وجوه الاستدلال محاصرة بالقانون الثلاثي، أو فلنقل تتميَّز بصفاته الثلاثة وهي: كونها محدودة وتدريجية ومحتملة الخطأ.

3 ـ وبناء عليه، فإنَّ الأدلَّة وإن كانت تبرِّر نتائجها وتثْبتها، إلا أنَّ إثباتها مشروط ومحدود ولا يُتوقَّع من الدليل المحدود، الإثباتُ المطلقُ والمجرَّد من الحدود. ومن هنا يقسِّم الأصوليون الأدلَّة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الدليلُ «العام الشمول» وهو منحصر بقول المعصوم وفعله وتقريره، وفي العقل الضروري مثل قانون عدم التناقض، وقانون حاجة الممكن إلى علَّة مرجِّحة، وبطلان الدور والتسلسل.

الثاني: الدليل «الشامل» وهو الدليل الحجَّة الذي يجوز الاعتماد عليه لمن لا ينال الدليل من النوع الأوَّل، وأهم سمات هذا الدليل تكمن في اشتراط الاعتماد عليه بخبرةٍ، وفي أنَّه لا يحصِّل الواقع ولا يصيبه بالضرورة، بل يحدِّد الوظيفة العمليَّة لمن لا يعلم بالتكليف. بينما الدليل الأوَّل مثبت للتكليف ومصيب للواقع.

الثالث: الدليل «اللازم» وهو الدليل الخاصّ بصاحبه، ومثل هذا الدليل ينجِّز الواقع على صاحبه ولا يُلزِم غيره. ومثاله القطع الشخصي غير المستند إلى الدليل الأوَّل. فمثل هذا الدليل إذا تجاوزنا الخلاف بين الأصوليين في جواز الاعتماد عليه، إلا أنَّه على أيٍّ حال ليس حجة على غير القاطع.

ويولد من رحم اعتبار الاستدلال من صنف الدليل «اللازم»، تساؤلٌ حول موقع الاجتهاد، واستنباط المجتهد للأحكام الشرعيَّة؟

ونجد أنفسنا مضطَّرين إلى التوقُّف عند هذا التساؤل، ولو مع مراعاة الاختصار، قدر ما يتاح لنا ذلك:

إنَّ الاستدلال الاستنباطي الذي يُسمى الاجتهاد، هو عمل يستند إلى الخبرة كغيره من الأعمال المشابهة التي تعتمد على الخبرة، مع فارق بينه وبينها في كونه محدّداً ومقيّداً بخبرة خاصّة يُشترط فيها الاستناد إلى نوع معين من الأدلَّة هي المصادر التي اعتمدتها الشريعة وأقرتها وساطة بين الإنسان وبين تكليفه الشرعي. بينما غير الاجتهاد من الأعمال الخبروية لا تُقيَّد بهذا القيد. فالطبيب مثلاً يرجع إليه كلّ من يثق بخبرته كائناً ما كان منشأ هذه الخبرة. وأمَّا المجتهد، فلا يجوز الرجوع إليه والعمل بفتواه، إلا إذا كانت مستندة إلى نمط خاص من الأدلة، وأمَّا الفتاوى والاستنباطات التي تعتمد على غير الأدلَّة الشرعيَّة، فهي حتّى لو أفادت اليقين وولَّدت القطع، إلا أنَّها لا تكون حجَّةً، إلا على صاحبها، وبالتالي هي دليل «لازم».

هذا، وبين الأصوليين والأخباريين خلاف في حجيَّة الدليل اللازم حتى على صاحب الدليل والقاطع به. والرأي المشهور بين الأصوليين أنَّ القطع مهما كان مصدره ومنشأه حجةٌ على القاطع ينجِّز ويعذِّر. وأمَّا الأخباريون، فهم يرون انحصار الحجة بالدليل غير العقلي.

4 ـ إنَّ روح الدين وجوهره هو حقيقةٌ قائمةٌ بذاتها، وهي عامَّةٌ تستحق الاحترام والتقدير بل والتضحية، في كلّ زمانٍ ومكانٍ. ولمَّا كان عالم الإمكان في بعديه العملي والنظري يخلو من كلّ فكرة تستحقّ التضحية بهذا الشكل، فإنَّ الله وحده وما يصدر عنه من أحكام، هو الذي تنطبق عليه هذه الصفة. وبالتالي فإنَّ في الدين ما يدعو العقل إلى الطاعة والانقياد.

وعليه، فإنَّ مفهوم الدين وحقيقته أمر مستقر في عمق العقل الإنساني، وهذه الحقيقة مستقلَّة عن أي أمر سببي أو مسببي. ومعنى ذلك أنَّ:

تصوُّر الدين والتصديق به من التصوّرات والتصديقات الأوّليّة والشاملة المستقرّة في العقل. ومن هنا، فإنَّ نظام الدين وما يتولَّد عنه بالذات مساوٍ ومطابقٌ لنظام العقل وما يترتَّب عليه بالذات. وهذه المساواة هي مكمن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وأؤكِّد أنَّ العقل عند الحديث عن الملازمة هو العقل المشترك الضروري وليس العقل الخاصّ المحدود؛ وذلك لعدم إمكان الحكم بالتلازم بين الدين المعصوم بالذات وبين العقل غير المصون من الخطأ.

5 ـ بناءً عليه، لا ملازمة بين ما يصدر عن العقل وبين الشرع، إلا في ظروف خاصَّة وضمن شروط محدَّدة.

العلاقة المحدودة بين العقل الخاصّ والشرع

ينحصر التلازم بين العقل الخاصّ والشرع بحالة مطابقة ما ينتج عنه الواقع، ولمقتضيات العقل المشترك. وأمَّا في غير تلك الحالة، فلا ملازمة بينهما. ولكنَّ مشكلة هذه القضيَّة الشرطيَّة هي في فقدان العقل الخاصّ لمعيارٍ يثبت توفُّر الشرط وهو مطابقة الواقع؛ ولذلك نحتاج إلى العقل الضروري المشترك للعودة إليه بوصفه مالكاً للمعايير التي تقطع

التسلسل وتبعدنا عن الدور. وذلك بالرجوع إلى ما عند العقل المشترك من قضايا ضروريَّة لا تتوقَّف على الإثبات والاستدلال.

إذاً، يتوقَّف الحكم بالملازمة بين العقل الخاصّ والشرع على ضمانات يقدِّمها العقل المشترك. وأمَّا إذا بقينا في إطار العقل الخاصّ، فلا تتوفَّر بين أيدينا أيٌّ ضمانة للحكم بتحقُّق شرط الملازمة وهو مطابقة الواقع. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّه عندما تتوفَّر ضمانات العقل المشترك، لا نبقى مع العقل الخاصّ المكتسب. وعليه، فإنَّ العقل الخاصّ بما هو عقل خاصّ، سمته الأساس وخصوصيَّته الأبرز هي المحدوديّة وعدم العصمة من الخطأ. ولا يعني ذلك أبداً التشكيك في نتائج هذا العقل وما يصدر عنه. فإنَّ بين الاستدلال والاكتشاف، وبين الاستنباط من هذا الاكتشاف، والحكم بملازمتها للشرع فرقاً شاسعاً. فالدليل الصالح لاستنباط الحكم الشرعي هو الكتاب والسنة، وعندما يضم إليهما الإجماع والعقل ، يلتئم شمل الأدلَّة الأربعة التي يتحدث عنها الفقهاء والأصوليين في كتبهم وأبحاثهم الأصوليَّة والفقهيَّة.

وفي هذا السياق توجد أسئلة عدَّة تدور حول الإجماع والعقل من قبيل: ما المراد منهما عندما يُقرَنان بالكتاب والسنة في مجموعة الأدلَّة الأربعة؟ وما هو مبرر حجيتهما ومدى هذه الحجيَّة، مع عدم كونهما من المصادر الشرعيَّة المباشرة؟ هذه الأسئلة وغيرها من أهم أبحاث علم الأصول وأكثرها حيويَّة له. وقد أعمل علماء الأصول عقلهم في هذه المسائل وفككوا كثيراً من عقدها. ولكنَّه العلم الذي لا غاية لأمده ولا منتهى لطريقه، يظل يسعى في طرح الأجوبة واختبارها، وإخضاعها لمحك التقويم. وهذا ما فعله علماء المسلمين منذ صدر الإسلام وحتَّى يومنا هذا. ولكن قيمة ذلك الجهد لا تتجوهر أو تزداد ألقاً وبريقاً، إلا بالاستعداد الدائم للنقد ونقد النقد. ولسنا الآن بصدد معاودة التعرُّف على أسس تلك الانتقادات، وإنَّما بصدد بيان أهميَّة البحث حول دليليَّة

العقل والإجماع في التراث الإسلامي. ولذلك لا نجد بدّاً من الخوض في ما خيض فيه من قبل علّنا نعثر على جديد.

الإشارة إلى دليليّة العقل والإجماع

الإجماع بوصفه دليلاً

من الواضح أنَّ اجتماع عدد من الأشخاص غير المعصومين على رأي من الآراء لا يُعدُّ بحد ذاته، مصدر شرعيَّة أو أساساً لثبوت الحكم الشرعي؛ لأنَّ الحكم الشرعي يستند في الواقع ونفس الأمر إلى إرادة الشارع وأمره أو نهيه، بواسطة النبي (ص) وأوصيائه المعصومين (ع)، الذين جعلهم الله واسطة في ثبوت الحكم الشرعي ونقلة لإرادته، مع فارق بينهم هو أنَّ النبي (ص) سببٌ مباشرٌ لوصول الشريعة إلى مرحلة الفعلية، والوصي (ع) سببٌ لبقاء هذه الفعلية واستمرار الشريعة على مستوى البلاغ والوصول. وقد تقدَّمت الإشارة إلى انحصار الوساطة في الإبلاغ برسلٍ يختارهم الله، ويحصر هذه المهمة فيهم. وأشرنا أيضاً إلى أنَّ إرادة الله وحده وجوهر الدين هو الذي يستحق الخضوع المطلق والكامل. ومن هنا، فإنَّه ليس محل بحثنا في الإجماع ووجوب الخضوع له بالذات، وإنَّما البحث في مدى قدرة الإجماع على الكشف عن إرادة الله؟ وبعبارة أخرى: البحث حول الإجماع يشبه البحث عن الأمارات وإمكان الاعتماد عليها لاكتشاف إرادة الله وأحكام شريعته.

وباختصار يجيب الفقه الإمامي: إنَّ الإجماع ليس حجَّة بذاته وحجيَّته تُستمد من كشفه عن موقف المعصوم بأي طريقة كان هذا الكشف، سواء كان من باب الملازمة أو التضمن. ويقيِّد فقهاء الإمامية حجيَّة الإجماع في دائرة الأحكام والشريعة ولا يوسعون دائرته إلى أصول الدين والعقائد؛ لأنَّ هذه الأخيرة لا تثبت إلا بإرجاعها إلى العقل المشترك أو إلى حجة الله على عالم الإمكان.

العقل بوصفه دليلاً

لا يتعدَّد العقل ولا يختلف من فرد إلى آخر، وما يتعدَّد هو مراتبه. فالمرتبة الأولى منه هي مرتبة العقل المشترك الذي يُسمَّى بالعقل الضروري. وتوصف هذه المرتبة من العقل بـ«المشترك» بالنظر إلى عدم الاختلاف فيها بين شخص وآخر، وبين ظرف وظرف. وتتجلَّى هذه المرتبة في مجموعة من القضايا البديهية مثل: «استحالة التناقض»، «استحالة التسلسل والدور»، «حاجة الممكن إلى علة». وكذلك في القضايا التي تحمل قياساتها معها. ومن أبرز سمات هذا العقل أو هذه المرتبة من العقل، عمومها، وحجيتها، وملازمتها لأحكام الشرع.

والمرتبة الثانية من العقل هي مرتبة العقل الخاصّ المحدود بالزمان والمكان وبالشخص العاقل، وهذه المرتبة من امتيازات الإنسان وخصائصه التي تميِّزه عن سائر المخلوقات. وهذا العقل وإن كان حجَّة على صاحبه، إلا أنَّه لا يمكن تعميمه بحدِّ ذاته وإلزام الآخرين به، ما لم ينته إلى مصدر مشترك هو العقل الضروري أو الشرع. ولذلك لا يمكن الحكم بالملازمة بينه وبين الشرع، أو الاعتقاد بكونه دليلاً مستقلاً عن الشرع وأحكامه. وهنا مكمن البحث، وهو: هل من طريق لضمان مطابقة مدركات هذا العقل لأحكام الشرع؟ وهي مسألةٌ على درجةٍ عاليةٍ من الحساسية والخطورة ولكنَّها تقع خارج إطار بحثنا في هذه المقالة. ولكن لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الإشكاليَّة تختصُّ بحالة الاستدلال العقلي المعتمد على العقل الخاصّ وحده دون أن يستند إلى أمر من خارجه. وأمَّا إذا مدّ يد الاستعانة إلى المصادر الدينيَّة لا يعود استدلالاً عقلياً، بل يتحوَّل إلى اجتهاد ملزَم بمراعاة حدود الفتوى وشروطها. وفي مثل هذه الحالة، يتحوَّل العقل إلى وسيلة من وسائل الاستنباط. وعندما يقرِّر الفقهاء حجيَّة العقل يقررونها في حدود هذه الدائرة، ولا يوسعون دائرة عمل العقل إلى غير الكشف والاستنباط.

العبور من مفهومي العلم والدين إلى العلم الديني

المقصود من مفهوم الدين أو جوهره، بحسب ما تقدَّم في عبارات سابقة، الدين المحض كما هو في واقعه بحسب ما نزل على النبي (ص) في مرحلة التأسيس، وبحسب ما أودعه النبي (ص) عند أوصيائه في مرحلة الحفظ والاستمرار. ووعاء هذا الدين ومستودعه هو كتاب الله وقول المعصوم وفعله وتقريره وبهذا المعنى للدين تقاس سائر المواقف والأفكار ليحكم لها أو عليها.

وأمَّا الدين، بحسب العقل المشترك، فقد تقدَّم توضيحه. ونعيد تحصيلاً للفائدة فنقول: إنَّ الدين بحسب العقل المشترك هو ما يراه العقل ضرورياً، ويؤمن به بالضرورة، ويرى وجوب طاعته والخضوع له، ولمَّا كانت مثل هذه الفكرة الدينيَّة غير موجودة في العقل بحدٍّ ذاته كان الله تعالى هو المنشأ لها والمقرر لحقيقتها. وبعد هذا التوضيح يمكننا العبور إلى مركَّب «العلم الديني»، أو بعبارة أخرى إلى معرفتنا بالعلم وبالدين ومستوى هذه المعرفة وكيفيَّتها. ولسنا نقصد بهذه المعرفة معرفتنا للعلم أو الدين، الأمر الذي تقدم شرحه وتوضيحه. بل المقصود هو المعرفة الاجتهاديَّة التي هي العنصر المقوِّم لمفهوم «العلم الديني».

الاجتهاد بوصفه مقوِّماً للعلم الديني

رغم الخوف من الإطالة إلا أنَّنا لا نجد مفرّاً من بيان معنى طرفي العنوان المذكور أعلاه:

الاجتهاد: لقد قدَّم الفقهاء والأصوليون تعريفات عدّة للاجتهاد وناقشوا وأكثروا النقاش في الطرد والعكس والجامعيّة والمانعيّة. ولكنَّنا نرى ضرورة تعريف الاجتهاد بما يشمل الاجتهاد في الفقه وغيره من العلوم؛ ولذلك يبدو أنَّ التعريف المناسب هو: «**الاجتهاد هو استخراج المفاهيم والقضايا والمعارف والأحكام من النصوص الدينيَّة وفق قواعد**

وضوابط محددة تقرها الشريعة وترضى بها منهجاً ووسيلة للاستنباط، سواء استندت هذه الضوابط إلى العقل المشترك، أو إلى غيره مما ثبت جواز الاعتماد عليه. مع الالتفات إلى أنَّ نتيجة الاجتهاد، وإن كانت حجَّة ويجوز بل يجب الخضوع لها وامتثال مقتضاها، إلا أنها ليست ضروريَّة الصدق، وإلا لو كانت ضروريَّة الصدق لما كانت اجتهاداً».

هذا هو التعريف الذي نتبنّاه للاجتهاد، ونرى أنّه تعريف جامع شامل. ويبدو في هذا التعريف التفاته إلى أنَّ الاجتهاد هو وسيلة وطريق إلى اكتشاف الأمور الشرعيَّة. وينطبق هذا التعريف على الاجتهاد في الفقه والاجتهاد في غيره من العلوم الدينيَّة. ويشمل كذلك مسلك كلّ من الأصوليين والأخباريين؛ حيث إنَّ كلا منهما يهدف إلى الغاية نفسها والفرق ليس إلا في شروط سلوك الطريق نحو الغاية وحدودها. وأهم وجوه الاختلاف بين المسلكين تكمن في الموقف من العقل. وأمَّا في غير العقل فالاختلاف أقل حدة.

مفهوم العلم الديني

ربّما يكون ما تقدَّم حول العقل والدين في مقام شرح مفهوميهما وبين حدودهما وماهية كلّ منهما، مقدمة تسمح لنا بالبحث حول مفهوم «العلم الديني» وبيان موقعه. وعلى ضوء ذلك نرى أنَّ العلم الديني له شكلان، أو هو ينقسم إلى نوعين:

الأول: العلم الذي يسعى إلى دراسة الدين بما هو دين، بهدف شرحه وتعليمه وترويجه مقدمة لتطبيقه.

الثاني: العلم الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينيَّة، على الرغم من عدم كون الدين بما هو دين، ضامنا له وملتزما ببيانه بالضرورة. ولكن مع ذلك وبالنظر إلى شمول الدين واستيعابه لعالم

الإمكان، فإنَّه يتولَّى، وبغرض تحقيق الانسجام في هذا العالم، تقديمَ بعض المعارف وتعليمها، ولو على نحو عام وإجمالي. وعليه فإنَّ المعارف التي يتولَّى الدين تقديمها بشكلٍ خاص وتفصيلي هي علم ديني خاص، وأمَّا العلوم والمعارف التي يقدِّمها الدين على نحو كلي وعام فهي علم ديني عام. وربما يحتاج وضوح المطلب مزيد بيان.

تعريف العلم الديني الخاص

هذا القسم من العلم الذي يلتزم الدين والنصوص الدينيَّة ببيانه، ربما يمكن الإشارة إلى مرتبتين له، هما:

المرتبة الأولى: وهي العلم الديني المشترك والعام، وهذه المرتبة تشتمل على ماهيَّة الدين بوجه عام كما ماهيَّة العقلِ الكلي وتوضحها وتبيِّن حدودَها. ومن هنا فإنَّ الأصول والقوانين المشتركة بين جميع الكائنات العاقلة والتي هي ضروريَّة وبديهيَّة هي من العلم الديني في هذه المرتبة من مراتبه. وأمثلة هذه الأصول كثيرة منها: أصول معرفة الربوبيَّة، والأصول الملازمة لها كالنبوَّة والوصاية وما شابه من القوانين البديهيَّة لكلِّ العقول. وميزة هذه الأصول في كليَّاتها العامَّة عدم إمكان الاجتهاد فيها، بالنظر إلى وضوحها وبداهتها، كما بالنظر إلى عمومها وعدم الاختلاف فيها.

المرتبة الثانية: العلم الاجتهادي، وهذه المرتبة من العلم متوقِّفة على إعمال أدوات الاجتهاد المقرَّرة، ووسائله ومصادره النى أمضتها الشريعة، وهي الكتاب والسنَّة كما عُرِّفت في الفقه الإمامي؛ أي قول المعصوم وفعله وتقريره. وأمَّا الإجماع والعقل فهما وإن كانا من الأدلَّة، إلا أنَّهما ليسا من المصادر، بل هما دليلان يقعان في طول المصادر الأصليَّة وليس في عرضها. وقد بيَّنا ذلك في محل سابق.

وهكذا يتَّضح أنَّ العلم الديني الاجتهادي هو مرتبة من العلم

ومحاولة لاكتشاف الدين، أو موقفه من القضايا التي يُتوقَّع أن يكون له موقف منها على ضوء الأدلَّة الأربعة المقررة في المنهج الاجتهادي. ولكن لا ينبغي أن يغيب عن الذهن، أنَّ العلم الاجتهادي محاصر بحدود إمكانيَّات استفادتنا من الأدلَّة وقدرتنا على توظيفها، كما هو محاصر بقانون احتمال الخطأ، ومحاصر أيضاً من جهة ثالثة بحدود قدراتنا الإدراكية التي هي وإن كانت موصولة بالعقل المشترك ومعتمدة عليه، إلا أنَّها موصولة به ضمن نطاق قوانا الإدراكية وقدراتها. وعليه، فإنَّ علمنا الديني هذا علمٌ اكتشافي قد يخطىء وقد يصيب وهو حجَّة، إلا أنَّ حجيَّته لا تؤهِّله لتعميم نتائجه لتكون بمثابة العلم الديني من المرتبة الأولى. وهو محاولة قد تنسخها محاولةٌ جديدةٌ، أو تجلعها أكثر غوصاً في الأعماق وأشد وضوحاً أو خفاءً. ولذلك كلِّه فإنَّ العلم الديني ممكن، ولكنَّه تدريجي وممكن الخطأ، وبالتالي لا يَسدُّ الباب أمام الاجتهادات اللاحقة، ولا يسحب منها مشروعيَّة التعبير عن ذاتها. ويبدو لي أنَّ هذا المعنى هو المراد من شعار فتح باب الاجتهاد في غياب المعصوم، الأمر الذي أرسى أركانه النبي (ص) ومَنْ بعده من أوصيائه؛ ليتاح للأجيال تحديد موقف الشريعة من الوقائع التي تحبل بها الأيام والليالي، وفق أصول وقواعد منظمة في منهج اجتهادي واضح المعالم.

سمات العلم الاجتهادي الخاص

ربما يمكننا حصر أهم سمات العلم الاجتهادي في ما يأتي:

1 ـ يعتمد العلم الاجتهادي الخاصّ على الكتاب والسنة، بوصفهما معيارين أساسين ونهائيين لكلّ المواقف الاجتهاديّة. والعقل والإجماع لهما دورهما الذي يؤديّانه وفق الأسس التي تحدَّثنا عنها في ما تقدَّم.

2 ـ الأصول والقوانين العامَّة التي تسمح أو تُنظِّم عمليّة الاجتهاد

بمعناها العام تعد قوانين للاجتهاد بمعناه الخاص، ولكن يبقى لكل عملية اجتهاد منطقها الخاصّ الذي يدير وينظم حركتها. فعلم الأصول وما يشتمل عليه من قواعد وقوانين يمثل منطقاً خاصاً للفقه، ويلعب دور المنطق الذي هو قوانين لتنظيم عملية التفكير في الميدان الأرحب. وكما نحن بحاجة إلى منطق خاص ينظم الاجتهاد في الفقه، كذلك نحن بحاجة إلى منطق ينظم الاشتغال الاجتهادي على الدين في مجالاته الأخرى التي لا تستغني عن ضوابط خاصَّة بها، ولا يمكنها أن تكتفي بالمنطق بما هو مجموعة من المعايير الناظمة للفكر بشكل عام.

العلوم الاجتهادية الخاصة

ينطبق التعريف الذي ذكرناه للاجتهاد الخاصّ (الفقه) على سائر العلوم الاجتهادية التي تعمل في إطار الدين وتجعله محوراً لاهتمامها، وهي كما قلنا تحتاج إلى منطق خاص بها قد يختلف من علم إلى آخر. ولسنا فعلاً بصدد بيان كلّ منهما على حدة وشرح حدود، وإنما نكتفي بالإشارة إلى هذه العلوم الاجتهادية بما هي مجالات يجمعها عنوان مشترك سواء كان الموضوع أو الهدف أو المنهج.

1 ـ العلم الإلهي بالمعنى الأخص، وهو العلم بالله بواسطة الأدلَّة الأربعة المشار إليها وهي: الكتاب والسنة والعقل والإجماع. ومن متفرِّعات هذا العلم ما يتعلق بأصول النبوة والإمامة والمعاد، وأمَّا العدل فهو من العلم الإلهي بالنظر إلى كونه صفة من صفاته تعالى.

2 ـ الكلام الإسلامي بمعناه الخاصّ، وهو المستنبط من الأدلَّة الأربعة بطريقة اجتهادية.

3 ـ الفلسفة الإسلامية بمعناها الخاص، وهي العلم المستنبط من الميتافيزيقا بالطريقة المعروفة للاستنباط.

4 ـ علم التفسير وهو محاولة اكتشاف مراد الله تعالى من كلامه، وكذلك يشمل محاولة فهم مراد المعصومين في ما روي عنهم من أقوال. وتتسع دائرة هذا العلم لتضم إلى حدودها المعاني المحتملة من هذه النصوص.

5 ـ علم الفقه وقد تقدم الكلام عنه وأوضحنا حدوده من خلال الحديث عن بعض ما يحيط به.

6 ـ علم أصول الفقه وهو العلم الآلي الذي ينظم عملية الاجتهاد في الفقه وفي غيره أحياناً من خلال الاستناد إلى الأدلَّة الأربعة. وهو في أهم أبعاده يتولّى بيان ما يصح الاستدلال به وما لا يصح.

العلم الديني بالمعنى الأعم

ونطلق على هذا العلم الديني وصف الأعم؛ بالنظر إلى أنَّ الدين بما هو دين لا يلتزم بشكل أولي أمر هذه المعارف، ولا يتولّى تعليمها ولا ترويجها. ولكنه يتصدَّى لهذا الأمر بالعرض، ومن حيث إنَّه مظهر من مظاهر كمال الله وتماميَّته، ومن هنا، يتصدَّى الدين لتوضيح بعض الأمور التي تكشف وجوه النظام في عالم الإمكان، أو تساعد على تحقيق الانسجام بين أجزائه.

وبعبارة أوضح: دور الدين من حيث هو دين لا يؤدَّى، إلا إذا تصدى الدين لمهمة توضيح بعض الأمور التي تدخل في دائرة اختصاصه وتحقق أهدافه وغاياته. وأمَّا في الدائرة الثانية وهي دائرة العلم الديني بمعناه الأعم، فالهدف هو تقريب الكائنات العاقلة من ساحة العناية الإلهية، وتحقيق الانسجام بين النظام الفردي للكائنات وبين النظام الأحسن القائم في كيان العالم بأسره.

بيان إمكان العلم الديني العام

العلم من حيث هو علم كائنا ما كان، يتوفَّر على بنية من الأنظمة، والعلاقات، والقواعد، والفرضيَّات، والاستدلالات، والمسائل، والحلول والاكتشافات والاستنباطات. والكائنات العاقلة المكتشِفة والحاملة للعلم والمعرفة، لا تتمتَّع بالعلم ولا تناله في مرتبة ذاته؛ أي ليس هو ذاتي من ذاتيَّاتها. وتدرك هذه الموجودات العاقلة عدم كون العلم ذاتياً لها وتؤيد التجربة والبرهان ذلك أيضاً.

وفي نظام الممكنات ليس سوى المعصوم الذي جعله الله واسطة في هداية المخلوقات، يتمتع العلم اللَّدُني المكتسب بالفيض دون حاجة إلى توسيط النظر والفكر.

وعليه يمكن القول: إنَّ الكائنات العاقلة العادية تنال العلم وتحصل عليه من طريقين:

أحدهما: داخلي يوصل هذه الكائنات إلى العلوم والمعارف، من خلال الفطرة والاستدلال معاً، أو من خلال أحدهما.

ثانيهما: الطريق الذي فتحه الله في وجه الممكنات، وهو طريق من اختارهم الله واسطة بينه وبين المخلوقات. ويُسمِّي الفلاسفة هؤلاء الوسائط بالعقول، وفي الدين والنصوص الدينيَّة يُسَمَّى هؤلاء بالمعصومين وهم: الأنبياء وأوصياء الأنبياء (ع). وعلى رأسهم نبينا خاتم الأنبياء (ص) ويليه في الفضل المعصومون الأربعة عشر (ع) كما يعتقد الإماميَّة. ويتمتَّع هؤلاء مضافاً إلى علمهم بالكتاب بالعلم اللَّدُني وغيره من الكمالات التي تجعلهم في صدر عالم الممكنات وفي أعلى قبته.

وعلى ضوء ما تقدم، يتضح البرهان المثبت لإمكان العلم الديني

بالمعنى العام. وهو العلم الذي لا يهدف منه إلى بيان ماهيَّة الدين وحقيقته، ولم يخصص ذلك أيضاً. ولكن هذا العلم من اللوازم التكوينيَّة التي تحف بالأغراض التشريعيَّة، وتساعد على تحقيقها.

تقرير البرهان على إمكان العلم الديني العام

يمكن تنظيم البرهان المشار إليه آنفاً على النحو الآتي:

إنَّ الدين يهدف إلى سَوْقِ البشر والأخذ بأيديهم نحو الله [سواء كان هذا الأخذ بمعنى الهداية، أم كان بمعنى السوق والقيادة.] وهذا الأخذ بالأيدي نحو الله مساوٍ ومتوازٍ مع التطوُّر المعرفي في نظام الكائنات.

وعليه يجب أن يتوفَّر في الهداة المعصومين كمالاتٌ تتناسب مع كمالات نظام عالم الإمكان. بل يجب أن يكون ما يتوفَّر لهذه الموجودات من كمالات أرقى مما في غيرهم من موجودات عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق في حق كتاب الله الذي يجب أن يكون جامعاً لمراتب العلم والهداية. ويجب أن تظل هذه الهدايات وهذه الكمالات متوفِّرة ومتاحة ما لم تمنع من توفرها الموانع وتحجبها الحواجب، وهذه الهدايات مستودعة على نحو الإجمال في النصوص، ولا بدَّ من أن تبقى ما بقي الإنسان محتاجاً إلى الهداية، وعلى نحو التفصيل عند المعصوم الذي إمَّا أن يكون حاضراً بين الناس، وأمَّا أن يغيب لأسباب تدعو إلى غيابه مع تعلُّق الآمال بعودته وظهوره من جديد.

أسلوب استخراج العلم الديني العام من الدين

لم يكن الفقهاء في محاولتهم تنظيم قواعد العمل الاجتهادي بدعاً بين العلماء، ولا فنُّهم بدعاً بين العلوم والفنون. بل إنَّ كلّ العلوم تحتاج إلى منهج ينظم عمل الباحثين فيها ووجوه اشتراك العلوم في المنهج كثيرة

على الرغم من الاختلاف في بعض التفاصيل والخصوصيَّات. وقد بيَّنا في محلٍّ آخر ما يصلح ليكون منهجاً عاماً للاجتهاد. ربما يكون بعض ما ذكرنا في ذلك المحل صالحاً بوصفه منهجاً لاستخراج العلم الديني العام أيضاً. ويمكن تلخيص أهم ما أسَّسناه في ذلك المحل في النقاط الآتية بوصفها مراحل لا بدَّ من طيها لاستخراج العلم الديني العام من الدين:

1 ـ تحديد مسائل العلم المستهدف وتحديد مفهوم جامع بين هذه المسائل للبحث حوله.

2 ـ الرجوع إلى النصوص الدينيَّة للنظر فيها واكتشاف ما يمكن أن تقدِّمه حول هذا العنوان الجامع.

3 ـ التحقيق في الكتب والأسانيد على المباني المتاحة كافَّة؛ كي لا نطرح ما يمكن أن يكون من الدين، وفيه ما ينفع لهذا المفهوم الجامع.

4 ـ البحث في أنواع الاكتشافات الممكنة من النصوص الدينيَّة. وتشمل هذه المرحلة ما تقدَّم من المراحل السابقة وتستوعبها.

5و6 ـ وضع النتائج المكتشفة من مجموعة من النصوص وضمها إلى بعضها، ومقارنتها بما يكشف أو يُمْكِن اكتشافه من مجموعة أخرى من النصوص.

7 ـ عرض النتائج التي تمَّ اكتشافها من النصوص جميعاً، على كتاب الله وعلى السُّنة القطعية الصدور. كما يحصل في الفقه؛ حيث تعرض النتائج التي يتوصل إليها الفقيه على كتاب الله ليُقبَل منها ما يوافقه ويُردَّ ما يخالفه. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا العرض يتم على صعيدين وفي حالتين هما: حالة التعارض بين النصوص المستفاد منها، وحالة الرغبة في تثبيت النتائج حتَّى لو كانت النصوص غير متعارضة.

8 ـ تحرير جهاز المعرفة من تأثير القسم الاكتسابي لهذا الجهاز؛ حيث إنَّ هذا القسم المركَّب من العقل والحس الخاصَّين يعيقان في بعض الأحيان عن قبول بعض النتائج العلميَّة. وهذه الإعاقة موجودة في العلوم العاديَّة؛ ولذلك لا بدَّ من تحرير الجهاز المعرفي من كلّ ما يعيقه عن قبول النتائج الصحيحة. وهذا ما يحصل في الفيزياء الذي هو علم تجربي في قسم كبير منه، فإنَّ إجراء بعض التجارب أو التفكير فيها متوقف على تحييد بعض النظريَّات ولو بشكلٍ مؤقت. والأمثلة على ذلك كثيرة منها بعض التجارب على الطاقة وحالاتها ومنها حالة نقد القانون الأول من قوانين ميكانيك نيوتن الذي يسمى بقانون Inertia (القصور الذاتي).

وعلى أي حال، تشير هذه المرحلة إلى ضرورة إقامة القوانين والاكتشافات العلميَّة على معايير واضحة المعالم عامَّة، ليسمح ذلك بتعميم القوانين حتى لو كان مأخذها خاصاً، دون أن يؤدِّي إغفال بعض النظريَّات العلميَّة إلى الإضلال ببنية الدليل ونظامه.

نظرية امتناع تجريد الحسيَّات عن الأمور العقليَّة

لا يبدو أنَّ نظريَّة العلم الديني تصل إلى ما نريد لها من الوضوح والجلاء، دون تسليط بعض الأضواء التكميلية عليها، ولهذا الغرض نرى ضرورة الحديث عن أمور متمِّمة ثلاثة هي ما يأتي تباعاً:

أولاً: التجريد عن النظريَّة

لقد ساد في بعض المراحل من تاريخ فلسفة العلم في الغرب وهي فترة أوج المذهب التجريبي، ساد في تلك الفترة الاعتقاد بإمكان تفريغ التجربة من النظريَّة، وازداد هذا الاعتقاد عمقاً ورسوخاً مع المدرسة الوضعيّة المنطقيّة، ولكن بيَّنت التجارب الواقعية للعلم عدم إمكان الفصل بين التجربة والنظريَّة وتجريدهما. وممن رفع لواء النقد في وجه

هذه الرؤية واتهم المعرفة الحسية بالغرق في النظريَّات فيلسوف العلم المعروف **كارل بوبر**.

وأما في الفلسفة الإسلاميَّة فالموقف السائد منه هو أن التجربة تركيب بين الحس والعقل. وقد ميَّز الفلاسفة المسلمون بين الحس والشهود وبين التصور والتصديق، كما ميَّزوا بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، دون أي يؤدِّي ذلك إلى الفصل بين هذه المجالات وتشتيتها وقد توصّلتُ في بعض دراساتي إلى عدم إمكان وجود قضيَّة حسية محض، وبالتالي لا يمكن لأي موضوع حسي خالص أو موضوع كذلك، أن يَعرِف إلى عالم القضيَّة طريقاً؛ وذلك أنَّ الأمر الحسي عندما يجعل موضوعاً في قضيَّة أو محمولاً فيها، عليه أن يغادر حسيَّته الخالصة ويلبس لبوساً عقلياً، وإلا لا يسمح له بالدخول إلى حرم القضيَّة.

حل مسألة التجريد عن النظريَّة

ووفق هذه الرؤية نقترح تبديل التساؤل من إمكان «تجريد الأمور» عن النظريَّة، إلى التساؤل عن إمكان تجريد المعطيات الحسيَّة الواقعة جزءاً في قضيَّة عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة، وموقفي الذي توصَّلت إليه في نقد جهاز العقل، وربَّما يكون تكميلاً أو تعميقاً للموقف المعروف في الفلسفة الإسلاميَّة في عصورها العشرة، هو: أنَّ تجريد القضيَّة، حتَّى لو كانت حسيَّةً، عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة، غير ممكن كما أنَّ تجريد مورد السؤال والبحث عن القضيَّة غير ممكن. وأمَّا تجريد الشيء أو الدليل أو النظريَّة المكتسبة من النظريَّات المكتسبة التي لا تمثِّل أساساً ومنطلقاً للأمور المذكورة، فهو ممكنٌ ومتاحٌ.

ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ بين الإمكان والوقوع عموماً وخصوصاً مطلقاً، من جهةٍ، وعموماً وخصوصاً غير مطلق من جهةٍ أخرى. وبين إمكان التجريد ووقوعه عقبات كأداء لا بدَّ من اقتحامها.

وعليه، إذا كان المراد من النظريَّة القائلة باستحالة التجريد عن النظريَّة وأنَّ الذهن والعقل الإنساني يتعامل مع الأمور وينظر إليها من خلال عدسة النظريَّة، حتَّى لو كانت هذه الأمور حسيَّة. إذا كان المقصود من هذه النظريَّة هو: عجز الذهن أو الجهاز المعرفي البشري عن السير في مسيرة الاكتشاف العلمي، مع التحرُّر من النظريَّات والانعتاق من أسرها. فإنَّ هذا الكلام يبطله ملاحظتنا بالوجدان، قدرة العقل على اختراق حصار النظريَّات، أو بعضها على الأقلّ والعمل على الكشف العملي بعيداً عن بعض النظريَّات.

وقد يُقبَل هذا الكلام إذا أُريد به عدم قدرة الجهاز المعرفي على التحرُّر من مقتضيات العقل المشترك وإلزاماته. وكذلك يصحّ إذا كان المراد من النظريَّات التي لا يمكن التحرُّر منها هو تلك التي تمثل أساساً ومرتكزاً تقوم عليه أحكام الموضوع محل البحث والدراسة.

العقل المشترك أساساً وهادياً

كائناً ما كان موضوع البحث ومتعلقه، فإنَّ الجهاز المعرفي لا يخلو من قضية ترتبط بمتعلَّق المعرفة العام. وهذه القضايا التي تشمل القضايا الحسيَّة أيضاً، على أنواع:

1 ـ القضايا العامَّة المشتركة التي يتشكَّل منها العقل: النظري، والعملي، والأخلاقي، والحسي.

2 ـ القضايا الأساس التي يقوم عليها متعلقا البحث والاستدلال والتقويم.

3 ـ القضايا الهادية التي تضفي على موضوع المعرفة وضوحه، سواء كان هذا الوضوح افتراضيا، أم واقعيا وحقيقيا. كالقضيَّة التي تبيِّن لنا أنَّ الجسم هو الشيء الذي يشغل حيزاً من المكان. أو القضيَّة التي

تخبرنا بأنَّ الزمان هو ذلك الشيء الذي يصلح لقياس الحركة، أو الذي يقاس به مكث الشيء في مكانٍ محدَّد. أو مثل تلك القضية التي تكشف لنا افتراضيا عن أنَّ الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) هو: الجسم الساكن في مكان أو المتحرك الذي لا يقبل القسمة، ولا يمكن نسبة الطول والعرض أو العمق إليه. نعم لا يمكن تجريد هذه الأشياء وما شابهها عن القضايا المعرِّفة لها؛ لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى استحالة تصوُّر الأشياء وعدم إمكان فهمها.

ثانياً: خواص العلم الديني[1]

إذا افترضنا استخراج علمٍ من العلوم كالفيزياء أو الكيمياء أو الميكانيك من النصوص الدينيَّة، فإنَّ هذا العلوم على الرغم من اتحادها مع نظرائها من العلوم غير الدينيَّة (لأنَّ المفروض توفُّر كلِّ علمٍ على بنية خاصَّة به، ولا يعني استخراج العلم من النص الديني اختلافهَ في البنية مع نظيره، إلا في منظومة علاقاته وفي خواصه وفعاليته؛ وذلك لأنَّ مهمَّة العلم العاديّ تنتهي بانتهائه إلى غايته وهي الاكتشاف. وأمَّا العلم الديني فإنَّه مشبعٌ بروح الدين التي تضجّ بالرغبة في أو الترغيب باستكمال الإنسان، والسير به نحو الدخول إلى ساحة العناية الإلهيَّة. ولتوضيح الفكرة نستعين بمثالٍ محدَّدٍ يلقي الضوء على ما نرمي إليه.

إنَّ علم الحياة يسعى في سبيل فهم الحياة من خلال التعرف على: شروط الحياة وأقسامها، وعلاقاتها، وإمكاناتها، وخواصها؛ بهدف توضيحها وبيانها من خلال النظريَّات. وهذه الأفكار جيمعاً حتَّى لو أصابت الواقع، فإنَّها لا ربط لها بالهدف الأصيل للإنسان وهو السعادة عن طريق تحقيق القانون الأخلاقي. وأمَّا علم الحياة المستنبط من النص

---

(1) وهو العلم المستنبط أو الممكن استنباطه من النص الديني.

الديني، لا يمكن أن يكون محايداً تجاه هذه الهدف، بل إنَّه يربط كلَّ هذه الأمور والأفكار بالمبدأ والمعاد، وهذا ما نشاهده في بعض النصوص الدينية التي تتضمن مثل هذه الأفكار، ككتاب «توحيد المفضل» الذي أملاه عليه الإمام الصادق (ع).

ثالثاً: مراتب المعاني في العلم الديني

إنَّ العلم الحاصل بواسطة نظام الأسباب والمسببات وهو النظام المعتمد في العلوم البشرية، لا يمكنه الانعتاق من أسر النظريَّات ولا استيعاب المعاني الخارجة عن حدودها، إلا إذا أُبطلت هذه النظريَّات، أو حُدَّت فعاليتها بحدود خاصة. بل لا يمكن للعلم أن يشتمل على المعاني التي تنتمي إلى ماضي العلم نفسه، فإنَّ طبيعة العلم تنوء بالماضي، وتطرد المعاني القديمة، وتستبدلها بما يتناسب مع إطارها الجديد.

وهذا الضيق والعجز عن استيعاب ما مضى، أو ما سوف يأتي نتيجة من نتائج الحدود التي يقبع الكائن الإنساني داخلها، وأثر من آثار عدم عصمته عن الخطأ. ومن هنا، فإنَّ ما يدفع العلم إلى التسمك ببعض الماضي ليس قوةً وبسطةً فيه أو في جسمه، بل هو بدافع الرغبة في التمسك بشيء كائناً ما كان، لعجز العلم الانطلاق من الصفر.

هذا بالقياس إلى الماضي، وأما حول المستقبل فإنَّ العلم عاجزٌ عن استيعاب، أو احتضان أيِّ جديد في العلم فهو ابن اللحظة، إلا بالحدود التي تسمح بها أطره ومنطلقاته.

وعليه، فإنَّ علومنا ونظريَّاتنا ليست جمعيَّة ولا شاملة، والنصوص الحاملة لها والمعبرة عنها لا تملك القدرة على تقديم ما لا يتناهى. وأمَّا العلم الديني الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينية، فإنَّه يكون،

دائماً مشبعاً بروح النصوص الداعمة له، ألا وهي روح العلم اللَّدُني؛ ولذلك فهذا العلم من هذه الحيثية، لا من حيثية انتسابه إلينا، يحمل طاقات هذه النصوص وإمكانيَّاتها غير المتناهية.

إذاً، العلم الديني أو استنباطنا من النصوص الدينيَّة يتمتع بمجموعةٍ من الحيثيَّات المقوِّمة له التي تضفي عليه ماهيَّته الاجتهادية.

أولاً: حيثيَّة إمكان استخراجه من النص الديني.

ثانياً: حيثيَّة إمكان استنباطه من النص الديني، ولا يخفى أنَّ الحيثيَّة الأولى ممهدة للثانية؛ وذلك لأنَّ الاستنباط هو المرحلة الأخيرة في النظريَّة الاجتهاديَّة. والاستخراج يشير إلى المعاني الممكنة. وأمَّا الاستنباط، فهو يشير إلى المعاني المقصودة لصاحب النص، وهو الشارع في محل كلامنا وذلك على ضوء القواعد ةالمعايير المعتمدة في إسناد النص واكتشاف دلالته.

ثالثاً: حيثيَّة مطابقة النظريَّات المكتشفة لنفس الأمر الذي هو مضمون كلام الله، في كتابه وكلام المعصومين.

رابعاً: حيثيَّة مراتب المطابقة، ومدى شمول النظريات بالنسبة إلى تلك المراتب. وربما نكون في غنىً عن الإشارة إلى أنَّ هذه الحيثيَّة تتوقَّف على ما سبقها من الحيثيَّات الثلاث المتقدمة.

مهدي گلشني ودَيْنَنَة العلم: محاولات تنظيريَّة

إشارة

الدكتور مهدي گلشني[1] واحد من العلماء المعتقدين بإمكان تحقق مفهوم «العلم الديني» والساعين إلى تحقيقه. وقد قدَّم رؤيته إلى هذا الموضوع عدد من الأبحاث والدراسات في أكثر من كتاب، ومنها: «من العلم العلماني إلى العلم الديني»، و «القرآن والعلوم الطبيعيَّة»، و«دراسة تحليليَّة للنظريات الفلسفيَّة للفيزيائيين المعاصرين»، وله مقالات عدة في هذا الموضوع منها: «الدين والعلوم الحديثة، تفاهم أم تعارض»، «هل لمفهوم العالم الديني من معارض؟». وقد اعتمدنا في عرضنا لموقفه من الموضوع على كتابه الأوَّل مع الاستفادة من سائر كتبه ودراساته لمزيد من الوضوح وطلباً للدقة.

تاريخ العلم الديني

إنَّ مفهوم العلم الديني من المفاهيم القديمة في العالم الإسلامي.

(1) الدكتور مهدي گلشني، أستاذ الفيزيا في جامعة شريف التقنية في طهران، حاز على جائزة تمبلتون في مجال دراسات العلم والدين، رئيس قسم فلسفة العلم في جامعة شريف، ويرأس حالياً مركز دراسات العلوم الإنسانية والأبحاث الثقافيَّة.

ولا يرجع طرحه إلى مرحلة الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران. فقد طرح **أبو الأعلى المودودي** مشروعه حول الجامعة الإسلاميَّة وأسلمة الجامعات، منذ ما يقرب من سبعين عاماً وذلك في عقد الثلاثينات من القرن الماضي. وقد عُقِدت مؤتمراتٌ عدة، في عددٍ من البلاد الإسلاميَّة لبحث موضوع التربية والتعليم في الإسلام (في السعوديَّة، وباكستان، وماليزيا وغيرها). وقد شهد العالم الإسلامي بل غير الإسلامي مثل الولايات والمتحدة وبريطانيا، تأسيس جامعات إسلاميَّة، ونشر كتب ومجلات متخصصة حول الموضوع. ولم يقتصر الأمر على الإسلام والعالم الإسلامي، بل طُرِح موضوع العلم والدين في المسيحية أيضاً بأشكال مختلفة، وبخاصَّة في العقود الثلاثة الأخيرة، حتَّى تحول تعبير(Theistic Science) إلى مصطلح متداول في الأدبيَّات العلميَّة والفكريَّة في الغرب.

وأمَّا في إيران، فقد واجه مصطلح «العلم الديني» معارضة حادَّة منذ طرحه. وأهم دواعي المعارضة والرفض أمران:

السبب الأوَّل يكمن في التعبير الخاطىء عن هذا المفهوم؛ حيث جرى الحديث عنه وتصويره بشكلٍ لا ينسجم مع أهداف الدعاة إليه. ومن هنا، لا يمكن عدُّ بعض المواقف السلبيَّة من هذا المفهوم معارضةً للفكرة بروحها وجوهرها، بل معارضةً لأحد صورها أو لطريقة التعبير عنها. وإليك بعض التعريفات التي قُدِّمت بين يدي التنظير لهذه الفكرة:

- العلم الإسلامي هو العلم الذي نما وترعرع في فضاء الثقافة والحضارة الإسلاميَّة.
- العلم الديني والإسلامي هو العلم الذي يهدف إلى شرح الكتاب والسنَّة وتبيينهما. ومن مصاديق هذا العلم الفقه والتفسير والكلام.

- ليس من المهم الالتفات إلى منشأ العلم ومصدره، بل يكفي حتَّى يكون العلم إسلاميا أن تُطرح وتُناقش مسائله في إطار الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة.

- المقصود من العلم الديني هو البحث في القضايا العلميَّة، بطريقة تختلف عما هو متعارف في عصرنا هذا، وذلك بالرجوع إلى القرآن الكريم والأحاديث النبويَّة؛ بهدف البحث في الفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم.

- وأخيراً يعتقد بعض الناس أنَّ مراد أصحاب «نظريَّة العلم الديني»، هو الإعراض عن آخر نتائج العلم الحديث، والعودة إلى التراث للاستفادة من أدواته وأساليبه لدراسة الطبيعة وغيرها.

إذاً، السبب الأوَّل لمعارضة مفهوم «العلم الديني» هو التعريفات المضلِّلة التي قُدِّمت له. والسبب الثاني هو اعتقاد المعارضين بعدم إمكان تحقُّق شيء بهذا الوصف من ناحية معرفيَّة منهجيَّة. أو فلنقل بأنَّ المعارضين بنوا موقفهم المعارض على أساس فلسفي قُدِّم بالشكل الآتي:

«لكل من العلم والدين مجاله وميدانه الذي يعمل فيه دون أي تداخل أو تأثير متبادل بين المجالين. فالعلم له منهجه وأسلوبه الخاص وهو التجربة المسبوقة بالفرضيَّة، ثم بالتجربة يتمُّ التحقُّق من صدق الفرضيَّات أو عدم صدقها. وما دامت التجربة هي معيار الصدق والكذب والخطأ والصواب، فلا معنى لإلحاق العلم بأي صفة تخل بحياده، فليس العلم شرقيّاً ولا غربياً، ولا دينيّا ولا غير ديني... العلم هو العلم فحسب».

التقويم الإجمالي للرأي المعارض

يكشف الخلل الكامن في التعاريف المطروحة أعلاه لمفهوم

«العلم الديني»، عن نظرة ضيّقة إلى العلم تؤدّي إلى تضييق دائرته بالعلوم الدينيَّة كالفقه والتفسير و. . . هذا أولاً، والأمر الآخر هو أنَّ العلم في الرؤية القرآنيَّة أوسع من هذه الدائرة وأشمل. ثم إنَّه لا يمكن غض الطرف عن منجزات العقل الإنساني في القرون الأخيرة، فضلاً عن أنَّ ذلك خيار خاطىء، حتَّى لو فرضنا إمكانه. أضف إلى ذلك كلِّه أنَّ الإسلام لا يتصدَّى لكشف جزئيَّات الوقائع التي تتصدَّى العلوم لكشفها وتفسيرها. فقد عهد إلينا القرآن والإسلام أن نحاول اكتشاف القوانين الحاكمة على الطبيعة والإنسان للاستفادة من نتائج كشوفنا في حياتنا.

وعلى أي حال، يبقى السبب الثاني من أسباب معارضة مفهوم «العلم الديني»، وهو السبب الفلسفي المعرفي. فإنَّنا نقول في رد الدليل الذي يستند إليه المعارضون: يستند هذا الموقف من العلاقة بين العلم والدين إلى تضييق دائرة الدين، وإلى الغفلة عن قصور العلم عن ارتياد بعض الآفاق. كما انَّه يستند إلى الاعتقاد بواقعية وصحة كلِّ ما يتمُّ تعليمه باسم العلم. فإنَّ بعض الذين ينظرون إلى العلم من بعيد، يحسبون أنَّ كلَّ ما هو مدوَّن في الكتب العلميَّة، أو ينطق به العلماء قطعي وثابت بالأدلَّة والتجارب العلميَّة التي لا تقبل النقاش، غافلين عن دور المواقف الفلسفيَّة والأيديولوجيَّة في تشكيل أفكار العلماء ونظريَّاتهم.

العلم الديني وتعريفه الصحيح

مفهوم العلم الديني المتداول بين العلماء المسملمين وغيرهم من علماء الأديان الأخرى يَدُلُّ على: العلم الذي يبحث حول الطبيعة في إطار الميتافيزيقا الدينيَّة، ويَنظر إلى الموضوعات االتي يبحث فيها من خلال الرؤية الكونيَّة الدينيَّة. وهو العلم الذي يساعد الإنسان على التقرُّب من الله ومعرفته، كما يساعد على إشباع الحاجات المشروعة للفرد والمجتمع. وهو العلم الذي يسعى جهده للتخفيف من آفات العلم

الحديث، ويُغني ذاته من خلال السعي لتعميم الرؤية الإلهيَّة[1].

وتدل كل عبارة من التعريف على بعدٍ من أبعاد هذا العلم؛ وذلك أن العبارة الأولى تشير إلى الانسجام بين قضايا العلم وقضايا الدين والفلسفة. كما أنَّ العبارة الثانية تشير إلى غايات العلم وأهدافه، وتومىء العبارة الثالثة إلى دور الرؤية الإلهيَّة للعالم في توجيه نشاطه العلمي.

وبناءً عليه، سوف نعالج في القسم الآتي من هذه المقالة النقطة الأخيرة؛ لنحدِّد المجال الذي يخضع لتأثير القيم الدينيَّة. وبعبارة أخرى: سوف نحاول الإجابة عن السؤال: أيُّ مجالات النشاط العلمي ووجوهه، هي التي تجعل العلم دينيّا وأيها تجعله علمانياً؟

أثر الرؤى الدينيَّة للعلماء على نشاطهم العلمي

لقد التفت العلماء في العقود الأخيرة إلى أمرٍ توقَّفوا عنده ملياً، وأخضعوه للبحث والدراسة، وهو أثر العوامل النفسيَّة والاجتماعيَّة في التعبير عن النظريَّات العلميَّة، بل في تشكُّلها وتكوينها؛ حيث يعتقد بعضهم بأنَّ النظريَّات والمواقف العلميَّة مرهونة بالكامل للظروف والأوضاع الاجتماعيَّة. ولا يخفى ما في هذا التصور من إفراط. وأخذ آخرون جانب التفريط وأنكروا أيَّ أثر للعامل المشار إليه. وذهب فريق ثالث إلى أنَّ الأوضاع النفسيَّة والاجتماعيَّة المحيطة بالعلم تترك أثرها في بعضٍ مراحل العمل العلمي دون بعضها الآخر. مثلاً: يدَّعي بعض المفكِّرين أنَّ الأوضاع النفسيَّة تترك أثرها على تكوين النظريَّة العلميَّة وصياغتها، بينما الأوضاع الاجتماعيَّة تلعب دوراً بارزاً في انتشار النظريَّة وتبنِّيها من قِبَل من تُعرض عليهم.

وللتوضيح نذكر بعض الموارد:

---

(1) انظر الملاحظة الأولى.

أ ـ دوافع العلماء نحو اختيار موضوع البحث العلمي

من الأسئلة الوجيهة، السؤال حول الدافع الذي يدعو العالم إلى العمل العلمي؟ وما هي الأهداف التي تشده نحو بحثٍ علمي دون غيره؟

لا شك في أنَّ الدافع أمرٌ نفسي معنوي، فقد يكون دافعاً دينيّا أو فلسفيّاً أو غير ذلك؛ حيث إنَّ كبار العلماء في مقام سعيهم لتفسير العالم حاولوا تعميم المعطيات التي توصَّلوا إليها ليصوغوا منها نظريَّات شاملة تصلح لتفسير ما هو أوسع ممَّا بين أيديهم. وفي هذا المورد يظهر، بوضوحٍ، أثر المواقف الدينيَّة والفلسفيَّة؛ فإن المراقب المحايد يلاحظ أنَّ العلَماء المتدينين بدينٍ مالوا إلى نظريَّات تنسجم مع تدينهم، وغير المتدينين اختاروا ما يتوافق مع إلحادهم. مثلاً: تعدُّ مسألة وحدة قوى الطبيعة من أهم مسائل الفيزياء النظريَّة المعاصرة، ففي الوحدة بين الطاقة النوويَّة الضعيفة والطاقة المغناطيسيَّة حاز ثلاثة من الفيزيائيين جائزة نوبل بشكل مشترك، وهؤلاء الفيزيائيين هم: **عبد السلام**، **واينبرغ**، **وغلاشو**، ولكنهم يختلفون في دوافعهم نحو الاشتغال على هذه المسألة؛ حيث إن **عبد السلام** يرى فيها دليلاً على وحدة الجهة المدبرة للكون، بينما يرى فيها **غلاشو** أنَّ هذه النظريَّة مفيدة في مقام العمل وذلك ما دعاه إلى البحث فيها، بينما يعتقد **واينبرغ** بأنَّ أهمَّ ما في هذه النظريَّة هو تبسيطها للظواهر، ولولا ذلك لكان العالم مجموعة من الأجزاء المبعثرة.

ب ـ دور الفرضيَّات المسبقة في النشاط العلمي

تمثّل الفرضيَّات القبليَّة التي يتبناها العلماء محرِّكاً لهم في بحثهم العلمي. ومن أكثر هذه الفرضيَّات بداهة وأوضحها اعتقادهم بإمكان فهم الإنسان للطبيعة. وعلى الرغم من وضوح هذه الفرضيَّة، وربَّما بسبب

وضوحها لا يمكن إثباتها بالدليل أو التجربة؛ ولذلك يعتقد **أينشتاين** بأنَّ مصدر هذه الفرضيَّة القبليَّة ومنشأها هو الدين.

ويبدو أن المنشأ الديني لبعض النظريَّات أمر يعترف به بعض الملحدين، **فأندريه ليندا** عالم الكونيات الروسي المعاصر، على الرغم من إلحاده يعتقد بأنَّ البحث عن نظريَّة شاملة في الفيزياء لا مبرر له، إلا الإيمان بالدين والله. أضف إلى هذه الفرضيَّة البديهيَّة التي تمثَّل منطلقاً للعلوم جميعها، وهي أنَّ كل علم من العلوم ينطلق من عدد من الفرضيَّات والمصادرات ويتابع فيها مسيرته في معالجة موضوعاته. ومن ذلك: إنَّ القوانين الفيزيائيَّة المحليَّة (المكتشفة من محل وموضع محدد هو الأرض) تصدق في كل مكان وزمان، إلى غير ذلك من الفرضيَّات التي يقوم عليها علم الكونيَّات المتداول.

ج ـ دور الفرضيَّات في اختيار التجربة وانتزاع المشاهدات

تنطلق العلوم التجريبيَّة من التجربة والمشاهدة، ولكن الفرضيَّات المسبقة تترك أثرها الظاهر في اختيار العالم لمشاهداته وتجاربه. مثلاً: إذا افترضنا أن لبعض العلماء موقفاً فلسفيّا معيناً، فسوف لا يهتم مثل هذا العالم بتخصيص ميزانيَّة للبحث الهادف إلى إثبات فكرة تخالف موقفه الفلسفي. ولهذه الحالة أمثلة في التاريخ المعاصر **فهايزنبرغ** كان يعارض أشد المعارضة صناعة آلة لتسريع الجزيئات، مع أنَّ مثل هذه الآلات تعد مختبراً جيداً لاختبار بعض النظريَّات الفيزيائيَّة في مجال الجزيئات والذرة.

ولا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ هذا الباب من أبواب التأثّر بالفرضيَّات المسبقة لم يكن واسعاً غاية السعة؛ لأنَّ ما لا يُشاهَد في مختبر، يمكن أن يشاهد في غيره، وما يُغَضُّ الطرفُ عنه لأسباب غير علميَّة في محل، قد يُكْشَف عنه الغطاء في محلٍ آخر.

د ـ دور الفرضيَّات في صياغة النظريَّات العلميَّة

لقد أثبتت سيرة العلماء في السنوات الأخيرة على الأقل، أنَّه يصعب على العالم التجرد من معتقداته الدينيَّة، بل لقد كانت المعتقدات الدينيَّة موجِّهاً لحركة العالِم في بحثه العلمي. وفي العلوم الحديثة شواهد عدَّة تؤيِّد هذا المدعى، فهذا هو هويل الفيزيائي والفلكي المعروف كان يعمد إلى التملص من الشواهد والأدلّة المؤيِّدة لنظريَّة الانفجار العظيم، اعتقاداً منه بأنّ الحديث عن محطة زمنية لوجود الكون سوف يؤدي إلى القول بوجود الله. وكذلك يمكن أن نشير في هذا السياق إلى الفلكي الإنكليزي الشهير هوكينغ الذي كان يصرّ على الفرار من تحديد محطة زمنيّة لبداية الكون.

هـ ـ دور الفرضيَّات القبلية في تقييم النظريَّات العلميَّة

من الطبيعي والبديهي أن يعتمد العلماء على معايير محددَّة للحكم على النظريَّات: بالصحَّة والبطلان، والقبول والرفض. ولم تكن التجارب والأدلَّة والبراهين هي المعيار الأوحد للحكم على النظريَّات العلميَّة المطروحة؛ حيث يكشف تاريخ العلم عن أنَّ التجارب والبراهين لا تمثِّل سوى بعض معايير القبول والرفض، فالدين والموقف منه، سلباً أو إيجاباً، كان معياراً آخر لمحاكمة النظريَّات والأفكار العلميَّة. ومن الأمثلة موقف أينشتاين السلبي من مكانيك الكم (الكوانتوم)، حيث اتهم بعض دعاة النظريَّة الكمومية بعدم الواقعية ومجانبة العقل. ومن أبرز انتقادات أينشتاين على فيزياء الكم ما يأتي:

1 ـ الاعتراض الأوَّل هو اتهام ميكانيك الكوانتوم بالنقص؛ ودليله على هذه التهمة هو: يتمتع الواقع الفيزيائي بوجود مستقل عن ذواتنا وعلمنا به. وليس هدف العلم، إلا الكشف عن هذا الواقع وتقديمه لنا. وعلى ضوء هاتين المسلَّمتين، فإنَّ كلَّ نظريَّة علميَّة تفقد عنصراً من

عناصر الواقع الخارجي الذي تحاول كشف قوانينه، هي نظريَّة ناقصة. والشرط اللازم لكمال النظريَّة الفيزيائيَّة هو كشفها عن كلٍّ عناصر الواقع الخارجي الذي تحاول كشفه لنا. والشرط الكافي هو القدرة على تحديد الكم المرتبط بالواقع الفيزيائي دون الإخلال بنظامه، أو التأثير أوضاعه الطبيعيَّة. وبالتأمل في هذا الاعتراض يبدو أنَّه يستند إلى مصادرات ذهنية، ومواقف فكريَّة، تقوم على أساس دعوى نقصان وعدم كمال فيزياء الكم (الكوانتوم).

2 ـ يستند اعتراض **أينشتاين** الثاني على نظريَّة الكوانتوم، إلى إبائه عن القبول بحِكم الحظ والصدفة على العالم؛ لأنَّه يرى أنَّ تعميم فكرة الصدفة على العالم، رغم فداحتها بالنسبة إليه، أهون من قبول من حكم قوانين الاحتمال. وممّا يُنقل عنه في هذا المجال قوله: «**إن الله لا يلعب معنا بالنرد، ولو أنَّه أراده، لفعل ذلك دائماً وفي كل المجالات، ولأغنانا عن البحث عن القوانين المسيطرة على العالم والمسيِّرة له**». وهذه ثغرة أخرى في فيزياء الكم ونقص آخر فيها؛ حيث إنَّ على العلم أن يفسِّر لنا الواقعة ولا يَحْسُن به الاكتفاء بالحديث عن احتمالات وقوعها.

3 ـ ربَّما يمكن اختصار الواقعية بنسختها المعتمدة في مدرسة كوبنهاغن بالقانون الآتي: «لا توجد ظاهرةٌ ذريةٌ مستقلةٌ عن المراقب ومنفصلة عنه، ومن هنا ليس هدف الفيزياء تفسير الماهيَّات الواقعيَّة للظواهر وكشفها، بل هدف الفيزياء هو الكشف عن العلاقات بين متخلف جوانب التجارب البشريَّة. ويرى **أينشتاين** أن دعاة نظريَّة الكوانتوم انتهوا بدل الواقعية التي يعلنون تبنيها إلى مثالية **باركلي**. ويتهم هذا الاتجاه بأنَّه اتجاه مريح يدعو أنصاره إلى الخلود إلى النوم العميق. وتجدر الإشارة إلى اعتراف **أينشتاين** لفيزياء الكم بأنَّها خطوة إلى الأمام بالقياس إلى الفيزياء الكلاسيكيَّة، ولكنَّه يعتقد بأنَّ الحدود الواضحة لهذه النظريَّة لم تكتشف بعد (في عصره) ولا بدَّ من تغيير وجهة البحث

للوصول إلى الآفاق المرجوَّة لها. ومضافاً إلى هذه المعايير المشار إليها يعتمد **أينشتاين** معايير أخرى لتقييم النظريَّات العلميَّة والحكم عليها مثل: البساطة، والجمال، والوحدة.

و ـ دور الميتافيزيقا في طرح النظريَّات العلميَّة

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنَّ من أهمِّ ما يؤدِّي إلى رفض بعض النظريَّات العلميَّة وقبول بعضها الآخر المواقف الميتافيزيقية، ولذلك أمثلة كثيرة في العلم. **فأينشتاين** يذكر أنَّه تردَّد حوالي سنتين قبل طرح نظريَّته حول النسبيَّة العامة، اعتقاداً منه بأنَّ بعض معادلاتها تتنافى مع مبدأ العليَّة العام، علماً أنَّ النظريَّة النسبيَّة العامَّة ميدانها الفيزياء، والمبدأ المشار إليه مجاله الفلسفة، والميتافيزيقا منها على وجه التحديد. ولم ينشر صاحب النسبيَّة أفكاره، إلا بعد أن استطاع رفع التعارض الموهوم بين الطرفين. والسؤال المشروع هو: هل كان **أينشتاين** سيتحفنا بنظريَّته لو لم يستطع حلَّ إشكاليَّة التعارض؟

ز ـ دور الرؤية الكونيَّة في التعبير عن النظريَّات العلميَّة

ما تقدم يكشف عن دور الرؤى الكونيَّة والنظرة العامَّة إلى الوجود في تشكل النظريَّات العلميَّة، ولكن لا ينتهي دور العالِم وفكره باكتشاف النظريَّة؛ حيث إنَّ من الأنشطة العلميَّة المهمَّة مرحلة التعبير عن النظريَّة بعد اكتشافها وإثباتها بالتجربة والدليل. وهذه المرحلة من المراحل التي تترك رؤيةُ العالِم أثرَها على نشاطه وعمله العلمي، فالتجربة الواحدة يختلف التعبير عنها من إطار فكري إلى إطار فكري آخر. فالعالم الذي لا يؤمن بغير المادَّة سوف يقدِّم لنا خلاصة تجاربه ونتائجها بشكلٍ مختلف عمّن يؤمن بوجود غير مادّي، علماً أنَّ التجربة بحدِّ ذاتها حياديَّة تجاه انحصار الوجود بالمادّة أو عدم انحصاره.

وتوجد شواهد عدَّة في تاريخ العلم على هذا النوع من العلاقة بين

العلم والرؤية الكونيَّة، فقد اكتشف بعض العلماء في السنوات الأخيرة وجود علاقة بين ثوابت الطبيعة (مثل: حمولة الإلكترون، ثابت بلانك. . .) بحيث نظمت العلاقة بينها بشكلٍ يسمح بظهور الحياة على الأرض. فلو أنَّ شدة الضغط كانت أعلى مما هي عليه في الكون لتوقّف انبساط العالم في وقت أقصر مما حصل، ولتحوَّل الكون إلى ثقب أسود لا مجال للحياة فيه، ولو كان الضغط أخفض مما هو عليه لتسارع انبساط العالم ولأدَّى إلى النتيجة نفسها بالنسبة للحياة ولما أمكن تشكّل ذرَّات الكربون التي تمثل عنصراً أساساً في الحياة. وبعبارة أخرى: إن قوانين الحركة التي يكتشفها علم الفيزياء موضوعة بشكلٍ يوحي بأنَّها تهدف إلى تيسير سبل الحياة على الأرض، على الأقل، وقد عُبِّر عن هذه القاعدة المسمَّاة بقانون «آنثروبيك» بطريقتين. فالمؤمنون من علماء الفيزياء استنتجوا من هذه الفكرة وجود الله، وأمَّا الملحدون فقد افترضوا وجود عوالم لا حصر لعددها بينها عدد ضئيل يناسب ظاهرة الحياة، على الرغم من عدم وجود شواهد تثبت وجود هذه العوالم المفترضة، وربَّما لا دليل عليها، إلا رغبة بعض العلماء في التملص من الاعتراف بوجود الله.

ح ـ دور الرؤية الكونيَّة في توجيه الاستفادة من العلم

استخدام العلم أو استثماره، واحد من مجالات التداخل بين النشاط العلمي وبين الرؤية الكونيَّة؛ فإنَّ العلم عندما يُنتَج في فضاء رؤية كونيَّة إلهيَّة سوف يُستثمر في مصالح الإنسان المعنوية. ولكن إذا نما وترعرع في فضاء رؤية كونيَّة إلحاديَّة فليس هناك ما يدعو إلى الاطمئنان بعدم استخدامه في عكس مصالح الإنسان المعنوية. والخيار الأوَّل هو الخيار المقبول في الأديان الإبراهيمية، وبخاصة الإسلام الذي يعد الإنسان خليفة لله على الأرض، وساعياً في إعمارها، وبالتالي لا بدَّ من أن يكون العلم في ضوء هذه الرؤية وسيلة مساعدة على تحقيق الأهداف المجعولة لهذا المخلوق المسمى إنساناً. وما الواقع الذي نعاينه ونعاني

منه في عالمنا المعاصر، إلا مظهرٌ من مظاهر انحراف العلم عن الأهداف الصحيحة؛ حيث إنَّنا نشاهد استخدام العلم في تخريب البيئة التي تحتضننا منذ آلاف السنين.

ومن هنا، ربَّما يكون «العلم الديني» واحداً من الطروحات الموجِّهة للعلم نحو ما فيه مصلحة الإنسان، ومنع الاستخدام المخرِّب الذي يشوِّه صفاء العالم وجمال صورته، وكما يقول جان بروك: تختلف الأبحاث العلميَّة في توجهاتها باختلاف النظم القيميَّة الحاكمة عليها، ولمَّا كانت القيم مرتبطة عضوياً بالدين، فربَّما كان هذا الأخير أفضل موجِّهٍ للعلم وضابطٍ لغاياته وأهدافه[1].

تحقق العلم الديني عبر التاريخ الإسلامي

بناءً على ما أشرنا إليه في الفقرة السابقة يمكننا القول: إنَّ العلم الديني ليس ممكناً فحسب، بل هو من وقائع وواقعيَّات التاريخ في مراحل عدَّة من الحراك العلمي الذي مارسه الإنسان، منذ أن وعى الحياة العلميَّة والاشتغال بالعلم. ولعلَّ أبرز مصاديق العلم الديني، ما عرفته الحضارة الإسلاميَّة في عصورها المشرقة. فقد كان المحرك الأوَّل والأخير لعلماء المسلمين في بحثهم العلمي هو الله، وكان العلم وسيلة من وسائل التقرُّب إليه، واكتشاف آياته في الكون. ولا ندَّعي انحصار هذه الظاهرة بالعالم الإسلامي وعلمائه، بل إنَّ بعض علماء الغرب وأهمَّ بناة العلم الحديث، مثل: كپلر، نيوتن، بويل... كانوا مسكونين بهذه الرؤية ساعين نحو الأهداف عينها.

الاختلاف بين العلوم الطبيعيَّة والإنسانيَّة

قبل الختام لا ننسى الإشارة إلى التفاوت كماً وكيفاً بين العلوم

(1) انظر: الملاحظة الثانية.

الطبيعيَّة والعلوم الإنسانيَّة وبين الدين والقيم الدينيَّة؛ حيث إنَّ دائرة الصلة بالدين أوسع في العلوم الإنسانيَّة منها في العلوم الطبيعيَّة. فلا شكَّ في أنَّ بنية علم النفس ومجالاته وأحكامه كما دراساته وأبحاثه، تتغير وتختلف باختلاف النظرة إلى الإنسان، فالإنسان الذي يُختصر بالتفاعلات الماديَّة والكيميائيَّة يُدرس بطريقة مختلفة عن الإنسان الذي يُعتقد بأنَّه روح وجسد. وعلى علم النفس تقاس سائر العلوم، فهل استطاع فرويد أن يثبت لنا بالتجربة أنَّ الدين شكل من أشكال الأمراض النفسيَّة، أم هل استطاع بعض علماء الاجتماع إثبات كونه ظاهرة اجتماعيَّة بالكامل. وعلى أي حال، على العلماء أن يقفوا وقفة تأمل جادَّة في هذه الأفكار القبلية قبل إطلاق أحكامهم على الظواهر التي يدرسونها. وإذا كانت العلوم الطبيعيَّة تتأثَّر بالقيم والأفكار الدينيَّة، فما بالك بالعلوم الإنسانيَّة التي لا يُدَّعى لها حياد التجربة والمختبر.

الملاحظات:

1 ـ لقد قدم الدكتور گلشني رؤيته إلى العلم الديني في كتابين هما: «**من العلم العلماني إلى العلم الديني**»، و«**النظريَّات الفلسفيَّة للفيزيائيين المعاصرين**». وربَّما يمكن التعبير عن هذه الرؤية أو اختصارها بطريقتين، بأن نقول: «إنه يعتقد بأن العلم فيه أبعادٌ فلسفيَّة ودينيَّة، والتعبير الآخر هو: أنَّه يعتقد بأنَّ العلماء يتأثَّرون في أبحاثهم العلميَّة بالأفكار الدينيَّة والفلسفيَّة. ويبدو أنَّه ملتفت إلى الفكرة الأخيرة؛ ولذلك نقرأ نفيه لها حيث يقول: «لو كانت الكتب العلميَّة مقصورة على التجارب (غير المسبوقة بالفرضيَّات المسبقة) والمعطيات التجريبيَّة وحدها، بعيداً عن تعابير العلماء وتفسيرهم لتجاربهم (ولا شك أن التفسير مسبوق بالقبليَّات والأيديولوجيا) لأمكن اعتبار العلم حيادياً بالنسبة إلى كل من الدين والإلحاد، ولمَا أمكن تركيب هذين المفهومين: علم ديني وعلم غير ديني. ولكن واقع حال العلم والبحث العلمي على غير هذه الصورة، حيث مُزِج العلم بالفلسفة والموقف من الدين قبولاً ورفضاً».

هذا ولكنَّ الكاتب نفسه يدعو العلماء في محلٍ آخر إلى التمييز بين التجارب والمعطيات التجريبيَّة وبين المواقف والأحكام القبليَّة، ويدعوهم كذلك إلى ترسيم حدود علومهم بشكلٍ واضح. وبناءً على هذه التوصية الأخيرة، لا يمكن اعتبار كلِّ ما في الكتب العلميَّة علماً، وبالتالي التمييز بين ما في هذه الكتب من علم وما فيها من فلسفة وأيديولوجيا، وبخاصَّة التمييز بين التجربة وبين التعبير عنها وتفسيرها.

وعلى ضوء هذا التمييز، يمكن القول: إنَّ العلم بمعنى التجربة والمعطيات التجريبيَّة محايد لا يوصف لا بالديني ولا بالعلماني. وبالتالي تُنقل النسبة إلى الدين أو إلى العلماء أنفسهم، أو إلى قسم مما يتبنَّونه في مقام التفسير والعرض لنظريّاتهم، وهو ليس تجربة ولا معطى تجريبياً.

ولكن متابعة موقف الدكتور گلشني من هذه الخلاصة، تظهر أنَّه لا يرى المعطيات التجريبيَّة عندما نفصلها عن تفسيرها وشرحها، سوى حفنةٍ من

القضايا المتناثرة التي لا معنى لها. ونحن نوافق الكاتب على جزءٍ من هذه الدعوى، ونتّفق معه في موقفه من خلوّ المعطيات التجريبيَّة، عندما نجرّدها من التفسير والصياغة النظريَّة، من المعنى. ولكنَّنا نسأل: هل إنَّ تأثُّر النظريَّات بالقيم والقبليَّات، في مقام الصياغة والتعبير قدرٌ لازمٌ لا مفرَّ منه، وذلك في جميع مستويات التعبير؛ بحيث يمكن نسبة كلِّ نظريَّة علميَّة إلى الدين أو إلى غيره؟

وربَّما لا تكون هذه القدريَّة صحيحةً على إطلاقها، وشاملةً لكلِّ نظريَّة علميَّة، بل يحصل الالتحام عندما تتداخل المجالات، ويقترب العلماء في أبحاثهم العلميَّة من ملامسة حدود مجال الفلسفة والدين، وذلك عندما يحاولون اكتشاف بداية العالم ونهايته، أو في مقام تقديم تصوُّرٍ كلّي وشاملٍ عن الكون، ولكن هل هذه الأبحاث تدور في ميدان العلم وحلبته؟ أم أنها افتئات من العلم على حدود غيره وصلاحيَّاته؟ يبدو أن العلم يحتاج إلى تحديد واضح، وتعريف بيِّن في نظريَّة الدكتور گلشني، الأمر الذي لا نلاحظه بوضوح.

2 ـ يصرِّح الدكتور گلشني بأنَّ تاريخ العلم يكشف عن تأثير العقائد الدينيَّة والمواقف الفلسفيَّة في كلٍ من: تقييم النظريَّة العلميَّة، واختيارها، وتفسيرها. ولكنّه لا يشرح لنا الآليّات التي تنظم هذا التأثّر.

فإنَّ حصول التأثُّر، أو قل تدخُّل غير العلم في توجيه حركة البحث العلمي، لا يعني صحَّته ومشروعيَّته. وعليه من المهم بل ربَّما الأهم الانتقال من الحديث عمّا هو كائن، إلى الحديث عمّا ينبغي أن يكون، وما لا ينبغي أن يكون. مثلاً: إذا كان الاعتقاد بمركزيّة الأرض للكون يعتمد على الاعتقاد الفلسفي بكون الإنسان (صاحب الأرض) أشرف الكائنات، إذا افترضنا حصول ذلك في تاريخ العلم، فما هو الموقف من هذه الواقعة التاريخيّة، وهل يجوز اعتماد هذا التداخل منهجاً وأسلوباً في العلوم كلّها؟ وعلى هذه القضيَّة تقاس سائر القضايا والموارد التي أشار إليها الكاتب في مقالته من موقف هايزنبرغ من تصميم آلة تسريع الذرات إلى نيوتن الذي لم يرض بأن يكون الله لاعب نرد، إلى غير ذلك.

3 ـ تقدَّمت الإشارة في الملاحظة الآنفة الذكر، إلى عدم تحديد الأطر والحدود التي تفصل العلم عن الدين والفلسفة، أو تسمح بتواصلها. وتجدر الإشارة إلى لازم معرفي يترتَّب على هذا التداخل غير المضبوط، ضمن أطر واضحة ومحددة، وذلك أنَّه عندما نلاحظ بناء بعض النظريَّات العلميَّة على غير ما يصحّ البناء عليه. وبتعبير مجازي عندما تُبنى عمارة النظريَّة العلميَّة على أرض الغير، سوف يؤدي ذلك إلى عدم استقرار هذا البناء، وينتهي إلى النسبيَّة في المعرفة. ويبدو أنَّ الكاتب حاول التخفيف من حدّة هذه النسبيَّة، بدعوى أنّ القسم الأكبر والأهم من العلم هو التجارب المحايدة تجاه الشرق والغرب، الدين والإلحاد. . . ولكن غابت عنه أمور:

أولاً: لم يحدِّد، بوضوح، هذا المقدار المحايد من العلم.

وثانياً: تحدَّث عن وقائع وحالات من تأثُّر العلماء حتَّى في اختيار المعطيات التجريبيَّة، بالمواقف الفلسفيَّة والفرضيَّات المسبقة. ويزداد الطين بلَّة عندما نلاحظ أنَّ العلم في قسم كبير منه، يعتمد على المشاهدات وليس على التجارب الاصطناعيَّة؛ ولا شكَّ في أنَّ المشاهدات تنقسم إلى شرقيَّة وغربيَّة. ومن هنا، تبدو النسبيَّة أمراً لا مناص منه، ولا مندوحة عنه، ما لم تُرسم الحدود بشكلٍ واضح.

4 ـ يتحدَّث الدكتور **گلشني** عن نظريَّة العوالم المتعدِّدة، ويتّهم أنصارها باجتراحها للفرار من فرضيَّة الاعتقاد بوجود الله، ويعلِّق على هذا الفرار بأنه لا دليل تجريبي يؤيد هذه النظريَّة التي تم الفرار إليها. وفي المقابل يمكن القول عن الاعتقاد بوجود الله، أو النظريَّة التي تؤدِّي إليه إنَّها لا تملك شواهد تجريبيَّة تكشف عن صدقها. وإذا كان الأمر كذلك فأيُّ النظريتين نختار وبأي معايير نؤيِّدها؟

فربَّما قال الفيزيائيون المؤمنون بوجود الله: ما دمنا لا نملك شواهد تجريبيَّة تكفي لإثبات نظرياتنا العلميَّة، فمن المناسب اللجوء إلى البراهين الميتافيزيقيَّة والاستناد إليها. وهنا يحق لغيرهم القول: ما دامت الظاهرة التي نبحث عنها ظاهرة ماديَّة، فلنستمر بالبحث عن علَّة ماديَّة لها، كي لا نسدَّ أفق

الفيزياء بالحديث عن الله بوصفه علَّة غير ماديَّة. ويبدو لنا أنّ الأوفق بالمنهج والأنسب للاختيار هو الطرح الثاني بالنظر إلى ما يأتي:

أ ـ إنَّه يفتح الباب في وجه البحث عن الشواهد التجريبيَّة المؤيِّدة، ويسمح للعلم بالتطوّر والتقدّم.

ب ـ لا يميّز هذا الخيار بين المؤمن والملحد؛ حيث إنّ المؤمن يستطيع الجمع بين متابعة البحث عن العلل الماديَّة للظاهرة، وبين إيمانه بالله.

ج ـ إن الشواهد المستقاة من تاريخ العلم، تدعو إلى اليأس وقلّة الثقة باستخدام الله تعالى لسدّ ثغرات النظريَّات العلميَّة، فليس دور الله ملء الفراغات التي يعجز العلماء عن ملئها بالعلل الماديَّة. فطالما آمن علماء الفلك في فترة تاريخيَّة من تطوّر هذا العلم، بأنّ الانحراف في مسار الكوكب أورانوس لا يمكن تفسيره، إلا بإرادة الله تعالى وقد أقعدهم هذا الاعتقاد عن متابعة البحث عن السبب الماديّ. وأمَّا الذين لم يقنعهم هذا التبرير، فتابعوا البحث وفسّروا هذا الانحراف بوجود كوكب آخر يجذب أورانوس نحو مداره، وقد صدق حدسهم وكشفت الأبحاث اللاحقة عن وجود كوكب نبتون، وتبين أنَّهم كانوا في غاية الدقة لجهة تحديد حجمه وموقعه وخصائصه.

العلم الديني
جولة في رؤى
الدكتور خسرو باقري وأفكاره

إشـارة

تجدر الإشارة إلى أنَّ هذه المقالة مستقاة من أفكار الدكتور **خسرو باقري** في كتابه «هويّة العلم الديني: نظرة معرفيَّة إلى العلاقة بين الدين والعلوم الإنسانيَّة»[1]، واللبنة الأساس في بنية هذا الكتاب مقالةٌ نشرها الكاتب وحوَّلها في مرحلةٍ لاحقةٍ إلى كتاب: وما نقدِّمه بين يدي القارىء هو خلاصة أفكار الكاتب في ما يرتبط بموضوع بحثنا في هذه المجموعة من المقالات.

المقدِّمـة

إن التصور الأكثر رواجاً حول العلاقة بين العلم والدين، هو تصور سلبي يحكم بسخف مفهوم العلم الديني وتهافته؛ وذلك بالنظر إلى أنَّ الفضاء الحاكم على المعالجات لهذا الموضوع هو فضاء العلوم التجريبيَّة

(1) هويت علم ديني: نگاهي معرفت شناختي به نسبت دين باعلوم إنسانى (هوية العلم الديني: نظرة معرفية إلى العلاقة بين العلم والدين)، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامى، صيف 1382 هـ. ش.

المعاصرة، وهو فضاء يحمل موقفاً لا دينيّا على الأقل، إن لم يكن فضاءً معادياً للدين. ولا بدَّ لنا من تحديد كلٍّ من العلم والدين، قبل أن نحكم على طبيعة العلاقة الحاكمة لهما أو بينهما. وقبل أن نحدِّد موقفنا من مفهوم «العلم الديني»، وهل هو مفهوم ذو معنى أم هو مفهوم ومركب لا يحمل معنىً محدّداً له؟ ومن هنا، ولأجل ما تقدّم ننطلق في معالجتنا، من التصريح بأنَّ ما نقصده من العلم الذي هو جزء من هذا المركب محل البحث، هو العلم التجريبي مع التأكيد على العلوم الإنسانيَّة وتركيز النظر إليها. وما نقصده من الدين هو الدين بمعناه الشامل للأديان جميعها مع التأكيد على الإسلام.

النظريَّات الفلسفيَّة إلى العلم

إن معرفة ماهيَّة العلم من اللوازم الضروريَّة لتحديد طبيعة العلاقة بين العلم والدين. وهنا نجد أنَّ البحث الفلسفي حول العلم يمكن حصره في اتجاهين: الاتجاه الوضعي (Positivism)، واتجاه ما بعد الوضعيَّة. فالنظرة التي كانت سائدة إلى العلم في النصف الأوَّل من القرن العشرين هي نظرةٌ وضعيَّةٌ غالباً، تتميَّز بمجموعة من الخصاص أبرزها: الفصل بين العلم والميتافيزيقا، التميز بين المشاهدة والنظريَّة، التمييز بين الأمور الواقعيَّة والأمور القيميَّة، وأخيراً التمييز بين ميدان الكشف وميدان الحكم والتقويم. وتجدر الإشارة إلى أنَّنا أشرنا إلى أهمِّ الخصائص التي ترتبط بموضوع بحثنا ولا نقصد استقصاء خصاص الرؤية الوضعيَّة إلى العلم.

وأما الرؤية ما بعد الوضعيَّة إلى العلم فتتميَّز بالآتي: الارتباط الوثيق بين العلم والميتافيزيقا، تأثير الأخيرة في العلم وتأثُّره بها، الارتباط بين المشاهدة والنظريَّة، عدم تعيُّن النظريَّة من خلال المشاهدة والاختبار، تقدُّم العلم نتيجة التنافس بين النظريَّات والنماذج العلميَّة، وأخيراً تأثير العلم على الميتافيزيقا. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه الرؤية

الفلسفيَّة إلى العلم، وُلِدت من رحم الانتقادات الجادَّة التي وجَّهها فلاسفة العلم في النصف الثاني من القرن العشرين.

آراء في الدين والمعرفة الدينيَّة

للدين بوصفه الركن الثاني لمفهوم «العلم الديني» أبعاد عدة، كل منها يمثِّل موضوعاً لعلم أو جزءاً من موضوع علم مثل: علم الاجتماع، وعلم النفس، الفلسفة... وغيرها من العلوم التي تهتمُّ بالدين بشكلٍ أو بآخر. وتوجد مسائل لا بدَّ من التأمُّل فيها قبل الحكم على مفهوم «العلم الديني» بالإمكان أو عدمه. ومن هذه المسائل: كيف تُفهم النصوص الدينيَّة وتُفسَّر؟ وما هي الأمور التي يتولَّى الدين بيانها للإنسان؟

وعلى أيِّ حالٍ، هناك مواقف واتجاهات عدَّة في فهم الدين وتعريفه، أهمّ ما له صلةٌ بموضوع بحثنا منها هي: الاتجاه الموسوعي، نظريَّة الهرمنيوطيقا في فهم الدين، نظريَّة القبض والبسط النظري للشريعة، وأخيراً نظريَّة اختصاريَّة النصوص الدينيَّة (كون النصوص الدينيَّة تقدم خلاصات وكلمات مختصرة).

في الاتجاه الموسوعي يُعتقد بأنَّ الدين جامعٌ وحاوٍ لحقائق الوجود كلها، ويقدِّم للإنسان الأجوبة الثابتة التي يحتاج إليها لمواجهة الأسئلة التي تلحّ عليه في العلوم كلّها، أو فقل إنّ هذه النظرة إلى الدين تجعله أشبه ما يكون بدائرة معارف يرجع إليها الإنسان لاستفتائها في كل ما يعرض له في حياته من وقائع ومسائل. ويتفرَّع من هذا الاتجاه رؤيتان: إحداهما تعتبر أنَّ النصوص الدينيَّة مستودع لكل جواب كلي أو تفصيلي وجزئي، والرؤية الأخرى تكتفي بنسبة الكليَّات إلى النصوص الدينيَّة، وترى أنها تركت الجزئيَّات والتفاصيل للعقل الإنساني ليكتشفها بأدواته ووسائله. وما يمكن أن يُعترض به على هذه الرؤية، هو اتهامها بأنَّها لا تنسجم مع حكمة الله في خلقه للعقل الإنساني ومنحه للإنسان،

مضافاً إلى أنّ هذا الاتجاه يستند إلى فهمٍ خاطىء لبعض النصوص الدينيَّة.

وأما الهرمنيوطيقا فهو العلم الذي يتولَّى التنظير لطريقة تفسير النصوص الدينيَّة، ويستوعب هذا العلم تيارات متنوّعة تتراوح من ضفّة إلى أخرى. فهناك اتجاه محافظ يقوم على دعوى وجود أصول وقواعد، إذا اتبعها المفسر بدقة وعناية أمكنه الوصول إلى مقاصد صاحب النص. ومن التيارات الهرمنيوطيقيّة تيار معتدل يدعي أنّ التفسير فعل خلاق، لا يمكن الحديث فيه عن نيل مقاصد صاحب النص وأغراضه، بل أقصى ما يُتاح، وفي أحسن الحالات، هو تلاقي الآفاق بين صاحب النص والمفسِّر. ومن التيارات المتطرِّفة في الهرمنيوطيقا تجدر الإشارة إلى رؤية عامَّة تشمل مجموعة من المواقف يعبر عنها موقف مشترك هو: عدم إمكان الوصول إلى معنى النص بحسب ما يريده المؤلف، بل إنَّ كلّ تفسير يُطرح، ما هو في حقيقته إلا احتمالٌ وموقف نسبي يحاول مقاربة المعنى الأصلي، ولا يصل إليه. وقد وجِّهت انتقادات عدَّة إلى الهرمنيوطيقا حاصلها أنَّ التدقيق في النصوص ومضامينها قد يحقق شيئاً من العلاقة بالنص ومراد صاحبه، وبالتالي يقلِّل إلى الحد الأدنى محاولات صرف مقاصد صاحب النص بواسطة عناصر الشد والجذب المحيطة بالمفسِّر، ولكن مع الاعتراف بعدم إمكان التحرُّر الكامل من ضغوط البيئة والظروف المحيطة التي تتحوَّل بالضرورة إلى عدسات يُرَى الواقعُ كما النص من خلفها.

ونظريَّة القبض والبسط واحدة من المحاولات الجادَّة لدراسة نسيج المعرفة الدينيَّة بشكلٍ منظم. وترتكز هذه النظريَّة على أركان ثلاثة، هي: «التغذية بين المعرفة الدينيَّة والمعرفة البشريَّة»، «الانسجام قبضاً وبسطاً بين المعرفة الدينيَّة والمعرفة البشريَّة»، وأخيراً «تطور المعرفة البشريَّة وتحوُّلها». وتستند هذه النظريَّة معرفياً إلى أساسين هما: الشموليَّة

والتعميم المتطرِّف، والتعدديَّة المتطرفة أيضاً. ومن هنا، فإنَّ كل الانتقادات التي توجَّه إلى هذين الأساسين تُوجَّه إلى نظريَّة القبض والبسط نفسها.

وأما الاتجاه الأخير في النظرة إلى الدين، فإنَّه لا يوافق الاتجاه الموسوعي الذي يدعي أنَّ الدين يحتوي على كلِّ شيء، وكذلك لا يتَّفق مع الهرمنيوطيقا أو نظريَّة القبض والبسط اللتين تتهمان الدين بأنَّه لا لسان لنصوصه، بل هو يتحدَّث من خلال المفسِّر أو يرقص على أنغام المعرفة البشريَّة. ويرى هذا الاتجاه أنّ الدين له دورٌ محددٌ لا يحيد عنه وهو الأخذ بيد الإنسان نحو ساحة الله والربوبيَّة. وبالتالي هو يتحدَّث عن الأمور التي لا يُتاح للإنسان معرفتها من طريقٍ آخر. وأمَّا عن منهج الدين في الحديث وأسلوبه، فهو يتحدَّث بلسانٍ مبين، وعندما يقتضي غرضه الأصيل (الهداية) ربَّما يشير إلى بعض الحقائق العلميَّة بهدف الأخذ بيد الإنسان إلى الهداية. ومن لوازم هذه الرؤية، عدم تقديم الدين والنصوص الدينيَّة أيَّ خدمة لمن يَرجِع إلى الدين ونصوصه بدوافع أخرى غير الهدف الأصيل للدين؛ أي الهداية.

ويدَّعي أصحاب هذه الرؤية أنَّ في الدين منطقة مركزيَّة هي تلك التي تهتم النصوص الدينيَّة فيها ببيان الأحكام والمعتقدات المرتبطة بهداية الإنسان، ويتوقَّف صدق مفهوم الدين على بعض الأفكار، على أصالتها في بيان هذه القضايا وتسليطها الضوء على هذه المنطقة[1]. وفي الدين أيضاً منطقة ثانية هي منطقة وسطى تشمل موقف الدين من القضايا المؤثِّرة في شرح مسائل المنطقة الأولى والداعمة للنواة المركزية للدين. وأما المنطقة الثالثة في الدين، فهي منطقةُ تداخِل الحدود واشتراكها بين الدين وبين عالم المخاطبين بالدين وأحكامه. وتشمل قضايا هذه المنطقة

(1) انظر: الملاحظة الثانية.

ما يكشف عنه العقل السليم، ويرتضيه من أحكام وأدلَّة. وتهدف قضايا هذه المنطقة إلى الدفاع عن الأحكام والاعتقادات المُبيَّنة في المنطقة الأولى. ومن الفوائد المترتبة على دخول الدين إلى حدود هذه المنطقة، هو أن الإنسان يستعد من خلالها لاكتشاف بعض المعالم الأساس في الدين، وهذا يساعده على تقبل الدين بعد نزوله ومخاطبة الإنسان به، وعلى الاهتداء بهديه والنزول على حكمه.

ويشير بعض أنصار هذه النظريَّة، في مقام تحديدهم لماهيَّة الدين إلى أنَّ هذه المنطقة تساعد على إثبات ضرورة وجود الدين، وبيان التعاليم الأساس فيه، وهدم الاعتقادات الباطلة المستقرَّة في عقول الناس، ومواجهة تحدِّي التيَّارات والمذاهب الفكريَّة المعاكسة للدين.

وعلى ضوء ذلك، فإنَّ الدين يتحدَّث بلسانه الفصيح، ووفق الضرورات التي يراها عن ضرورة وجوده وحاجة الإنسان إليه. ومن هنا، لا يصح القول: إنَّ المعرفة البشريَّة متقدِّمة بشكلٍ كامل على المعرفة الدينيَّة؛ بحيث إنَّ الإنسان بمعرفته البشريَّة يشعر بالحاجة إلى الدين فيبحث عنه ويسعى إليه. بل وفق هذه الرؤية إنَّ الدين نفسه يتقدَّم على المعرفة البشريَّة في بعض الأحيان ويؤثِّر فيها.

وتحدِّد هذه الرؤية إلى الدين موارد العلاقة بين المعرفة الدينيَّة والمعرفة البشريَّة بخمس حالات هي:

1 ـ الاشتراك في المبادىء التي يقرُّها العقل الإنساني السليم، فهي موجودة عند العقل وموجودة في النصوص الدينيَّة أيضاً.

2 ـ طرد المعرفة الدينيَّة للمعارف البشريَّة غير المنسجمة.

3 ـ استخدام المعارف المنضوية تحت لواء العرفان والفلسفة من أجل تعميق المعرفة الدينيَّة.

4 ـ الاستفادة من المعارف العلميَّة لتشريح المعرفة الدينيَّة وتفصيلها.

5 ـ توجيه الدين للمعارف العلميَّة والفلسفيَّة والعرفانية.

هويّة العلم الديني

والآن وبعد أن خلُصنا إلى تعريف مقبول لكلّ من العلم والدين، يمكننا الخوض في تحديد ماهيَّة المفهوم المركب منهما (العلم الديني) ضمن نقاطٍ عدَّة نوردها تباعاً.

ثبوت المعنى لمركب «العلم الديني»

بالعطف على ما تقدم، يمكن القول: إنَّ هذا المركَّب يتوفَّر على معنىً، ووفق بعض التصورات والرؤى لمفهوم العلم والدين نفسيهما. وأما على أساس تصورات أخرى، فهو مركَّب لا معنى له؛ ولذلك لا بدَّ من تحديد هذه الرؤى وتمييزها بعضها عن بعضها الآخر؛ لنرى على أيِّها يتمتَّع هذا المركّب بالمعنى، وعلى أيِّها يتجرد من المعنى.

الحصرية المنهجية وانعدام المعنى لمفهوم العلم الديني

نقصد بالحصرية المنهجية تلك الرؤية التي ترى أنَّ العلم البشري له منهج واحد، لا بديل له وهو المنهج التجريبي. ولا يكون العلم علماً إلا إذا توفَّرت فيه هذه الخصوصيَّة. والدين لا تتوفر فيه هذه الخصوصيَّة؛ ولأجل ذلك لا يكون علما ولا يعامل معاملة العلم. ومن أبرز التيارات التي تبنَّت هذه الرؤية المدرسة المعروفة باسم «الوضعيَّة المنطقيَّة»، ويوافقها المذهب الذرائعي في ذلك أو هي توافقه، على الرغم من اختلافهم في التفاصيل ووجود رؤى متعددة تندرج تحت هذا العنوان العام. فالوضعيَّة المنطقيَّة ترى أنَّ القضايا التي تقبل الصدق والكذب، وبالتالي تحمل معنى هي القضايا التي يمكن إثباتها بالتجربة. وتشترك معها في الدلالة على المعنى، بحسب الوضعيَّة المنطقيَّة، القضايا

التحليلية، مثل بعض قضايا الرياضيَّات. ولكن هذه الأخيرة ليس فيها إضافة معرفيَّة جديدة، وذلك أنَّ الحكم فيها هو تحليل للموضوع فحسب. وأما قضايا الدين، فلما كانت لا تخضع للتجريب، فهي قضايا غير ذات معنى، وبخاصَّة أنَّها ليست قضايا تحليليَّة من قبيل قضايا الرياضيَّات (2 = 1 + 1).

وقد تعرضت هذه المدرسة لانتقادات عدَّة أدَّت إلى ظهور عجزها عن تمييز الحدود بين المعارف والعلوم البشريَّة. وقد أثبت عدد من الفلاسفة العلم (ومنهم: **كواين، وكون، وويزدم، ولاكاتوش**) أنَّ المعارف البشريَّة لا تتشكَّل من القضايا التي حصرت الوضعيَّة العلم والمعنى بها؛ أي القضايا الخارجيَّة التي تخضع للتجريب والقضايا التحليليَّة.

وقد اتخذ **رايشنباخ** موقفاً أقل تطرفاً، حاصله التمييز بين مقام جمع الأدلَّة، ومقام الحكم، مدَّعياً إمكان تأثُّر العالِم في المقام الأوَّل بكلِّ شيء من الفلسفة إلى الدين إلى غير ذلك. ويبقى الرهان على مقام الحكم حيث المؤثِّر الوحيد هو محك التجربة. وما يجعل العلم علماً هو المقام الأخير دون الأوَّل. وعلى ضوء هذا التمييز، فرَّق بعضٌ في موقفه من إمكان مفهوم «العلم الديني» بين المقام الأوَّل والثاني؛ حيث حكم بإمكانه في الأوَّل واستحالته في المقام الثاني. ويبدو لي أنَّ هذا الاستخدام لموقف **رايشنباخ** ما هو إلا خطأ وسوء استفادة. وممّا يدلّ على خطأ هذه الاستفادة أن **رايشنباخ** لا يؤمن بولادة العلم في المقام الأوَّل وهو مقام الاكتشاف وجمع الأدلة، حتَّى يوصف بأنّه ديني أو غير ديني، فالعلم عنده هو ما يولد في المقام الثاني.

ويضاف إلى ما تقدم من أنصار الوضعيَّة المنطقيَّة في موقفهم من العلم ومنهجه، وما يترتَّب عليه من خسارة مفهوم العلم الديني للمعنى، يضاف إليهم الذرائعيّون. ويشبه موقف الذرائعيّين موقف الوضعيَّة

المنطقيَّة مع شيء من الاختلاف، وذلك أنَّ كواين (الذي يُصَنَّف من الذرائعيّين) قد وقف في وجه الوضعيَّة المنطقيَّة معارضاً لها. وهو يرى أنّ المعرفة البشريَّة تجريبيَّة ومتعلِّقة بهذا العالَم، على الرغم من اشتمالها على بعض القضايا المنطقيَّة والتحليليَّة. ولا يوافق كواين الوضعيَّةَ المنطقيَّةَ، ولا رايشنباخ في موقفه من التمييز الكامل بين مقام الكشف وجمع الأدلَّة ومقام الحكم، وأقصى ما يوافق عليه ويتبنَّاه، هو أنَّ بعض القضايا التي نؤمن بها، ترتبط بالتجربة والمشاهدة بشكلٍ صريح وواضح أكثر من غيرها.

وعلى الرغم من اعتدال الذرائعيّين في حصر مصادر المعرفة بالتجرية الحسيَّة، إلا أنَّهم يرون أنَّ النموذج الأساس للمعرفة هو المعرفة التجريبيَّة، وعلى ضوء هذا الموقف سوف يتجرد مفهوم «العلم الديني» من المعنى ضمن إطارهم النظري ورؤيتهم إلى العلم؛ حيث إنَّ الدين ذو مصدر إلهي لا يخضع للتجربة والحس.

وقد ووجِهت هذه النظرة إلى العلم بانتقادات عدَّة، منها عدم الموافقة على وصم معرفتنا البشريَّة وعلومنا بأنَّها محض تجربة وتجربة محض. ومن هؤلاء النقاد ربَّما تحسن الإشارة إلى بنتام الذي يوجِّه نقده إلى كواين قائلاً: إنَّ الموقف من العلم هو علم من الدرجة الثانية، أو فقل هو نظرة إلى العلم ومحاكمة له من الخارج. وبالتالي، هو نظرة فلسفيَّة، وهذا يعني الاعتراف بعلم (هو الفلسفة) غير خاضع للتجربة. وقد اضطر كواين إلى تعديل موقفه الأوَّلي من العلم (1951) إثر الانتقادات التي وجِّهت إليه، ليتبنى موقفاً أقل تطرفاً (وذلك عام 1960) وخلُص إلى أنَّ العلم التجريبي له منزلته المميّزة بين أصناف العلوم والمعارف البشريَّة، الأمر الذي أنكره عليه اللاحقون له من «أبناء نحلته» من أمثال ريتشارد رورتي الذي أنكر على العلم هاتيك المنزلة التي أُعطِيت له.

تعدديَّة التباين وانعدام المعنى لمفهوم «العلم الديني»

تؤمن بعض التيَّارات الفكريَّة بالتميز والفصل الكامل بين قطاعات المعرفة والعلوم البشريَّة، ومن أبرز دعاة هذا الفصل والتمايز الأرثوذكسيَّة الجديدة والفلسفة الوجوديَّة، والفلسفة التحليليَّة. وعلى الرغم من إيمان الوضعيين المنطقيين بهذا الفصل، إلا أنَّنا لا نشير إليهم؛ لأنهم يعدون قضايا الدين والفلسفة قضايا غير ذات معنى. وعلى أيِّ حال، يَجمع التيارات التي سوف نعالجها في هذه الفقرة، أنها تتأسس على نوع من التعدديّة تصل إلى درجة التباين بين القطاعات التي تعددها هذه التيارات، ويتمايز العلم عن الدين وفق هذه الرؤية بالموضوع والمنهج وبالغاية، ويصل هذا التمايز إلى حدودٍ لا تبقي أيَّ معنى لمفهومنا الذي نعالجه أي «العلم الديني».

وتبلغ قطاعات المعرفة البشريَّة في هذه الرؤية سبعة هي: المنطق، والرياضيَّات، الفيزياء، العلوم المرتبطة بذهننا وأذهان الآخرين (وتشمل التاريخ والعلوم الاجتماعيَّة)، علم الأخلاق، علم الجمال، علم الدين، علم الفلسفة. وتتمايز هذه القطاعات بعضها عن بعضها الآخر منطقياً.

ولهذه الرؤية نُسخٌ أخرى مثل: النظريَّة التي ترتضي وحدة السنخ بين التفسيرات العلميَّة والدينيَّة، إلا أنَّها تميِّز بين الطرفين في الرتبة، فالتفسير الديني يطل برأسه عندما يصل التفسير العلمي إلى النفق المسدود، ويعلن استسلامه وعجزه عن تفسير الواقع والكشف عنه. وبعبارة أخرى: ينحصر دور التفسير الديني بستر عورات العلم وسد الثغرات التي يتركها. والعلم الديني وفق هذه الرؤية مفهوم من دون معنى أيضاً.

ويضاف إلى ما تقدم رؤية أخرى، مفادها أنّ العلم والدين يفسّران واقعةً، أو مجموعة من الوقائع المتحدَّة ولكنَّ كلا منهما يفسّرها على

طريقته الخاصَّة. وبعبارة أخرى: ينظر كلّ من العلم والدين إلى الواقع من زاويته الخاصَّة به، ومن الطبيعي أن تختلف الآراء عند اختلاف الرؤى والموقع المنظور منه، والزاوية المرئيَّة. وبالتالي، لا مجال للجمع والتوفيق بين التفسير العلمي والتفسير الديني.

التعدديَّة التداخليَّة ومعنى العلم والدين

ترتكز هذه الرؤية التي أطلقنا عليها صفة التعددية التداخليّة على الإيمان باختلاف الميادين والمجالات التي يسرح فيها العقل الإنساني والمعرفة البشريَّة. ولكنَّ هذا الاختلاف لا يؤدِّي إلى الطلاق والانفصال بين هذه المجالات بشكلٍ كامل على صعد الموضوع والمنهج والغاية، بل تتداخل حدود هذه المجالات وتلتقي لتشكِّل مناطق مشتركة بين أكثر من معرفة وعلم. ولتوضيح اختلاف المجالات نشير إلى: أنَّ موضوع العلوم الطبيعيَّة هو الأشياء الماديَّة والأمور التي لا تدخل تحت إرادة الإنسان، بينما موضوع علم الأخلاق هو الأفعال الإراديَّة للإنسان، والمعرفة الدينيَّة موضوعها العلاقة بين الموجودات والله. وأمَّا موارد التداخل بين هذه العلوم، فهو أنَّ العلم الطبيعي يحكم بأنَّ الفعل الفلاني ممكن، وبعد الحكم بإمكانه يأتي دور علم الأخلاق ليطلق حكمه القيمي والمعياري على هذا الفعل الممكن، فيحكم بجوازه أو عدم جوازه.

هذا على مستوى الموضوع. وأمَّا على مستوى المنهج، فإنَّ العلوم تتمايز أيضاً بمناهجها. فالرياضيَّات والمنطق منهجهما تحليلي، والفيزياء وبعض العلوم معها تعتمد التجربة. وأمَّا المعرفة الدينيَّة، فتعتمد على التفسير والهرمنيوطيقا. ولكن على الرغم من هذا الاختلاف المنهجي، توجد مساحات اتصال منهجي بين العلوم، وذلك أنَّنا نرى في القرآن مثلاً بعض الأدلة التي تشبه في طريقة عرضها المنهج الفلسفي.

وعلى أيٍّ حال، ووفق هذه الرؤية يبدو أنَّ مفهوم «العلم الديني» لا يتنافى مع هويّة الدين كما لا يتنافى مع هويّة العلم أيضاً. وسوف يكون الدين في هذه الرؤية متقدِّماً على العلم بوصفه مصدر إلهام للمفاهيم والفرضيَّات والنماذج وطريقة التفسير والعرض. مضافاً إلى أنَّ عبور الفرضيَّات المستوحاة من الدين من أتون التجربة ومحكِّها سوف يمنحها صفة «العلموية». ولا تمثِّل هذه النظرة إلى الدين والعلم والعلاقة بينهما بدعة غير مسبوقة وبخاصَّة في العلوم الإنسانيَّة التي كثيراً ما تستوحي فرضيَّاتها من خارج العلم ومن مصادر غير علميَّة.

الصواب والخطأ في العلم الديني

بعد التسليم بكون مفهوم «العلم الديني» مفهوماً ذا معنى، ولو بناءً على قراءة من القرءات المتقدمة آنفاً، إلا أنَّه لا بدَّ من حسم الموقف من بعض التوجُّهات والاتجاهات، الأمر الذي سوف نحاول إيضاحه في ما يأتي.

الاتجاه الاستنباطي

يندرج هذا الاتجاه تحت الإطار المتقدم الذكر والذي أسميناه الاتجاه الموسوعي؛ إذ يؤمن أنصار هذا الاتجاه بأنّ كلّ العلوم موجودة في الدين وما على العلماء، إلا أن يُنْعِمُوا النظر في النصوص الدينيَّة لاستخراج المواقف والأفكار العلميَّة منها، ثمَّ العلم على تنظيمها وصياغتها النظريَّة أو إثباتها بالتجربة. والأمر عينه يقال على الاعتقاد بأنَّ الدين لا يحوي تفاصيل العلوم وجزئيَّاتها وإنَّما يحتوي كليَّاتها وقوانينها العامَّة.

وتبدو لنا صعوبة تَبَنِّي هذا الاتجاه أو الدفاع عنه؛ وذلك إذعاناً بالانتقادات الآتية:

1 ـ لابتناء الاتجاه الاستنباطي على الاتجاه الموسوعي في معرفة الدين فيرد عليه ما ورد على أساسه، وقد قيل: ما بُنِي على الباطل فهو باطل.

2 ـ إنَّ العلم الديني المستخرج من النصوص الدينيَّة بهذه الطريقة، سوف يتحوَّل إلى علم جزمي يَصْعُب على المؤمنين به الرضوخ لأحكام التجربة ومقتضياتها.

3 ـ سوف لن تأتي هذه الطريقة بأيِّ جديد علمي؛ وذلك لأنَّها سوف تديم النظر في النص الديني ومعارفه الموجودة، لتستنبط مفردة جديدة تطبق عليها ما توفَّر من كليَّات، أو أنَّها سوف تكتشف محملاً جديداً أو توجيهاً لما هو قائم.

4 ـ إنَّ هذا المنهج في التعاطي مهدَّد باستمرار بالوقوع في فخ التلفيق؛ وذلك لأنَّه لا مناص له من العودة إلى النص الديني حاملاً أفكاراً وتصورات أدَّت إليها التجارب، أو غيرها ليحمل هذه الأفكار على النص الديني ويقوِّله إياها شاء أم أبى.

اتجاه تهذيب وتكميل العلوم

من الأمور المسلّمة في الفكر الإسلامي، أنَّ العلوم المعاصرة مشوبة بانحرافات ومفاهيم دخيلةٍ، ليست من العلم في شيء. ولا بدَّ من تصفية العلم من هذه الشوائب؛ حتَّى يعود إليه صفاؤه ويستعيد نقاءه. وسوف نقِّدم نماذج وأمثلةً على السعي إلى هذا الهدف المذكور.

لقد طرح **محمد نقيب العطاس**، في ماليزيا، نظريَّة أسلمة العلوم للمرة الأولى في إطار «المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلاميَّة»، ثم تولَّى **إسماعيل الفاروقي** المهمَّة وتابعها في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في الولايات المتحدة الأميركية.

ويعتقد **العطاس** بأنَّ العلم الغربي لا يمكنه أن يقدم للمسلمين «علماً حقيقياً»؛ لأنه مشوب بعددٍ كبيرٍ من المفاهيم الأساسيَّة المستوردة من الحضارة الغربيَّة، ولا بدَّ من تخليص العلم من هذه العناصر واستبدالها بمفاهيم إسلاميَّةٍ بديلةٍ. ومن هذه العناصر التي يجب استئصالها هي: ثنوية الواقعيَّة والحقيقة، الفصل بين الفكر والجسم، الفصل بين العقلانيَّة والتجربة، الإنسانويَّة والدنيويَّة. وبعد استئصال هذه الأمور لا بدَّ من إدراج بعض المعارف الإسلاميَّة في صلب العلم وهيكله مثل: تفسير القرآن، السنَّة، الشريعة أو الفقه، الكلام والفلسفة الإسلاميَّة، التصوُّف، اللغة العربيَّة.

وكذلك يرى **العطاس** أنَّ العلم في الإسلام هو في النهاية تفسير رمزي أو تأويل للموجودات المادية التي يمكن إخضاعها للتجربة، معتقداً بضرورة صبِّ معطيات العلم الغربي بعد تصفيتها في هذا القالب، ليتحوَّل بعد ذلك إلى علم إسلامي حقيقيّ. وليس معيار الصدق من وجهة نظر **العطاس** مطابقة الواقع بناءً على شهادة التجربة وشواهدها. بل لا بدَّ، في رأيه، من صبِّ معطيات الواقع وشواهد التجريب في قالب التفسير الرمزي للعالم.

ويرى **الفاروقي**، بدوره، ضرورة إعادة ترميم العلوم بحقولها لتستوعب أصول الإسلام في مناهجه وكليَّاته وأهدافه وآماله. وما في العلم من أهداف ومناهج ومعطيات، لا بدَّ من عرضها على التوحيد بوصفه أصلاً ومرتكزاً أساساً. والتوحيد في واقعه هو توحيد العلم والحقيقة، توحيد أو وحدة الحياة والخلق، ووحدة الإنسان ووحدة التاريخ...

ولم يسلم اتجاه التهذيب والتكميل من الانتقاد، بل وُوجِه بانتقادات عدَّة منها:

1 ـ إنَّ هذا الاتجاه مهدَّد بالوقوع في فخ تجاهل الوحدة بين النظريَّات العلميَّة في الفرضيَّات والمناهج والمعطيات.

2 ـ الأمر الثاني مما يهدِّد هذا الاتجاه هو أنَّه يأتي إلينا بمجموعات من قضايا علميَّة أو فكريَّة غير منسجمة؛ وذلك أنَّ النظريَّات العلميَّة تقوم على فرضيَّات فلسفيَّة مسبقة، وثقافيَّة وفكريَّة محدَّدة، وتترك هذه القبليَّات أثرها على بنية النظريَّات العلميَّة وهيكلها. وعندما نعمد إلى هذه العلوم لنستأصل زوائدها وقبليَّاتها ونحِلَّ محلها مفاهيم إسلاميَّة سوف يبقى بين أيدينا موجودات هجينة ترتكز إلى غير ما كانت ترتكز إليه بحسب الولادة والمنشأ. وتجدر الإشارة إلى محاولات وتجارب من هذا النمط فشلت بسبب عدم الالتفات إلى هذا البعد.

3 ـ ومن بين الإشكاليَّات التي تواجه هذه النظريَّة في العلاقة بين العلم والدين، التكلف في حمل الآيات والروايات الواردة على معانٍ متضمّنة في النظريَّات العلميَّة؛ بحيث نحتاج إلى ليِّ عنق النص الديني لجعله ينطق بما نريد منه أن ينطق به، لا بما يدل عليه بشكلٍ طبيعي لو خلِّي ونفسه.

4 ـ الأمر الرابع مما يواجه هذه النظريَّة هو: أنَّنا حتى لو وجدنا في النص الديني موقفا من أمر اكتشفه العلم وتحدَّث عنه، فإنَّنا نجد أنَّ ما في النص الديني مجمل ومختصر، نحاول وضعه إلى جانب النظريَّة العلميَّة التفصيلية وهذا يولِّد فينا إحساساً كاذباً بالغنى، وبأنَّ الإسلام تحدَّث عن كلّ شيء وسبق العلم إلى كلِّ نظريّاته. والخطير في هذا المجال وما يدعونا إلى تسميته بالإحساس الكاذب بالغنى، هو أنَّ الحديث المختصر وعلى مستوى الكليَّات لا يغني عن البحث حول التفاصيل ومعالجتها؛ الأمر الذي تسعى العلوم على إختلافها في سبيل بحثه ومعالجته. والأثر الجانبي السيء لهذه الرؤية إلى العلاقة بين العلم

والدين، هو أنَّه يثبط عزيمة العلماء ويثنيهم عن جهودهم في البحث ما دام كل شيء موجوداً في الدين.

5 ـ لمّا كان اتجاه التهذيب والتكميل، يسعى لتهذيب العلوم وإعادة تنظيمها من جديد، كما مرّ، لإفساح المجال لبعض الأفكار الدينيَّة بالدخول إلى صلب النظريَّات العلميَّة، سوف يؤدِّي ذلك إلى مفارقةٍ تنعكس آثارها سلباً على الدين؛ حيث إن المراقب المحايد سوف يلاحظ الهوَّة الكبيرة بين الكليّات والعموميّات الموجودة في الدين حول الموضوعات المشتركة، وبين التفاصيل التي يقدمها العلم حول هذه الموضوعات، وهذا يؤدّي إلى سوء الظن بالدين نفسه، واتهامه بالقصور عن اللحاق بركب العلم. والحال أنَّ المشكلة ليست من الدين ولا فيه؛ لأنَّنا نحن الذين أدخلناه في ما ليس من شأنه، وحملناه على تحقيق أهداف غير الأهداف التي يسعى هو إلى تحقيقها.

الاتجاه التأسيسي في العلم الديني

الاتجاه التأسيسي هو طرحٌ وتصميمٌ مختلفٌ لمفهوم العلم الديني، يعتقد الدعاة إليه بأنَّه يملك من المباني والأسس النظريَّة ما لا يملكه أيّ طرحٍ آخر من الاتجاهات المتقدّمة. ولا يختلف العلم الديني وفق رؤية الاتجاه التأسيسي عن أي جهدٍ علمي آخر، في انطلاقه من فرضيَّات مسبقة محدّدة، وفي اعتماده على خوض غمار التجربة العلميَّة التي تؤدي إلى تشكّله وتكوينه. والفرضيَّات القبليّة المعتمدة في هذا الطرح هي بعض الأفكار العامّة الموجودة في الفكر الإسلامي والتي ينطلق الباحث منها للخوض في ميادين العلوم الإنسانيَّة، وتشبه هذه الأفكار بعض الأسس الميتافيزيقيّة التي نلاحظها عند سائر العلماء.

وعلى ضوء ذلك، يمكن نسبة العلم إلى تلك الأسس الميتافيزيقيّة

التي ينطلق منها وربطه بها. وإذا صحّ ذلك في العلم التجريبي الغربي، فلماذا لا يصحّ في العلم الديني إذا استطاعت بعض الأفكار الدينيَّة النفوذ إلى ميدان العلم، والتأثير على تكوينه أو خطة سيره. ولا يقصد دعاة هذا الاتجاه تجريد العلم من خصوصيّته التجريبيَّة، بل كلّ ما يسعون إليه هو الخروج من النص الديني ببعض الفرضيّات وإخضاعها بعد ذلك لمحك التجربة. وبالتالي هي علمٌ، لتوفُّرها على خاصيّة التجريب، ودينية لانطلاقها من القبليّات الدينيَّة[1].

الأساس الفلسفي للاتجاه التأسيسي

ينطلق الاتجاه التأسيسي في نظرته إلى مفهوم «العلم الديني»، من أرضية ما بعد الوضعيّة المنطقيّة. وأهم الأبعاد المؤسِّسة لهذه النظرة هي الحد من غلواء التطرف في الاعتماد على التجربة والمشاهدة، والإيمان بالربط الوثيق بين المشاهدة والنظريَّة التي تقف خلف المشاهدة وتساندها. ولا تكتفي هذه الرؤية بالاعتدال في الاعتماد على التجربة والمشاهدة في مقام الاكتشاف، بل ينسحب هذا الاعتدال إلى مقام الحكم؛ بحيث يعطى، للقدرة الفكريَّة للعالِم على تحليل المعطيات ورفع التناقضات بينها، دورٌ مهمٌ في الحكم على النظريَّة بالصحَّة أو البطلان.

ومن خصائص هذه الرؤية إلى العلم، أنَّها تعيد خلط أوراق الاعتقاد بالتقابل التام بين العلم والقيمة، وتعيد الاعتبار إلى القيم في اكتشاف النظريَّات، كما في الترجيح بينها وفق نظامٍ واضح. وأمّا تقدُّم العلم بناءً على هذه الرؤية، فهو مرهون بالتنافس بين النظريَّات والنماذج العلميَّة. ولا تكتفي هذه الرؤية بعدم حصر مسير تطور العلم بخط

---

(1) انظر: الملاحظة الثالثة.

واحد، بل تدعو النماذج العلميَّة إلى التنافس وتقديم ما لديها من منجزات، فربَّ فكرة أو نموذج يعد غريباً ويبقى مغموراً لأجل غرابته الموهومة، ولكنَّه يشتمل على إمكانيّاتٍ كامنةٍ وقدراتٍ مكتومةٍ، لو أُطلقت من عقالها لكسرت رتابة العلم وحرَّكت ما أسن من مائه بعد سكونه الطويل، وقدَّمت جديداً لا يُتوقَّع من غيرها(1).

النظرة إلى الدين بوصفها منطلقا للاتجاه التأسيسي

يعود ما تقدّم إلى الأساس الفلسفي في الرؤية إلى العلم وتعريفه، وفي المقابل لا بدَّ من أن يكون لمفهوم «العلم الديني» أساسه في النظرة إلى الدين. ومن هنا، فإنَّ هذا الاتجاه ينطلق من الرؤية المعاكسة للاتجاه الموسوعي، في فهم الدين؛ وهو الاتجاه الذي يحدِّد وظيفة الدين ودوره في الإرشاد والهداية. وقد أدَّى هذا الدور على أكمل وجه. وليس دور الدين بناءً على الاتجاه التأسيسي الذي نحن بصدد شرحه وتوضيحه، هو العمل على تشييد أركان العلم الديني ورفع قواعده، وعندما نسعى إلى تأسيس العلم الديني لا نهدف، إلا إلى الاستفادة من القدرات الكامنة في الدين لتوظيفها في ساحةٍ أخرى غير ساحته الأساس، وهي الهداية؛ وذلك في مجال المساهمة في تشكيل الأنظمة العلميَّة، بعد أن أدَّى دوره الخاص به. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يسعى الإنسان بما يتوفّر عليه من خصوصيَّة العقل إلى اختبار قدرات الدين في ميدان تقديم الفرضيَّات والحكم على النظريَّات من خلال العودة إلى النصوص الدينيَّة، لعل فيها ما يساعد هذا العقل في عمله العلمي.

قابلية التفنيد ودورها في الاتجاه التأسيسي

في هذا الطرح، يتعامل العلماء مع النصوص الدينيَّة بوصفها

(1) انظر: الملاحظة الثالثة.

مصدر إلهام للقبليَّات التي يحتاج ما يُبنى عليها من فرضيَّات إلى الاختبار والعرض على محك التجربة. ومن هنا، لا يؤدِّي بطلان نظريَّة أو فرضيَّة من هذا النوع، إلى التشكيك في النص الديني، بل في استفادة العالم صاحب النظريَّة منه. وعليه يمكن للعالم الرجوع ثانيةً إلى النص الديني لاستلهامه من جديد، ولا يؤدِّي تكرار بطلان النظريَّة المستوحاة من الدين إلى الشك في الدين وذلك لأنَّ النص الديني، بناءً على هذا الطرح، ليس منظِّراً علمياً، أو موحياً بالنظريَّات العلميَّة. وأمَّا النص الديني نفسه، فليس خاضعاً للتجريب؛ لأنَّه ذو طبيعةٍ غير تجريبيَّة. وفي مثل هذه الحالة وعند تكرُّر الخطأ سوف يكتشف العلماء أنَّ مصدر الإلهام الذي اختاروه ليس بمقدروه المساعدة على تقديم نظريَّة تسمح لهم باكتشاف الظاهرة التي يريدون التنظير لها وضبط توقعاتهم لمستقبلها وفق النظريَّة التي عملوا على اكتشافها.

ومن مميِّزات هذا الطرح أنَّه لا يفتح باب مساهمة الدين في كل الحقول والميادين العلميَّة، فَرُبَّ ميدانٍ لا يحتوي النص الديني على قبليَّات تساهم في صياغة الفرضيَّات حوله، بل من المحتمل أن يتوصَّل العلماء بعد اختبار النص الديني إلى قناعةٍ بعدم مساهمة الدين في إنتاج أي علمٍ موسومٍ بأنَّه ديني. ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّه وبناءً على النظريَّة التي تحدد دور الدين بالهداية، وترى اكتفاءه بتقديم الخلاصات الهادية، لن يؤدِّي ذلك إلى أيِّ ضرر على الدين أو الانتقاص من مقامه أو التشكيك في دوره. وأخيراً نشير إلى أنَّ تاريخ تَكَوُّن العلوم المعاصرة، والعلوم الإنسانيَّة منها على وجه التحديد، يكشف عن التشابه بين هذه الرؤية وبين مسيرة العلم منذ بدايات انطلاقه وتشكُّلاته اللاحقة.

نفي النسبيَّة المعرفيَّة عن هذا الطرح

لقد وُجِّهت إلى هذا الطرح انتقادات عدَّة، ربَّما كان أهمَّها اتهامه بالانتهاء إلى النسبيَّة المعرفيَّة وسدّ باب اليقين، وذلك أنَّ نسبة النظريَّات

العلميَّة إلى الدين والقبليّات الميتافيزيقيَّة، هو أشبه ما يكون بنسبة هذه النظريَّات إلى غير الدين من الأفكار أو التيَّارات، فإنَّ تعبير الفيزياء الإسلاميَّة أو المسيحيَّة، أو علم النفس الإسلامي أو المسيحي، ليس بأولى من القول: علم النفس الكانطي أو الذرائعي. . . وبالتالي لا يبقى لدينا علمٌ مطلقٌ مجردٌ من أيِّ قيد نستطيع الثقة به خارج ما نُسِب إليه وعلِّق عليه من وصف.

وفي الدفاع وردٍّ هذه التهمة نقول: إنَّ النسبيَّة المعرفيَّة تسدُّ باب الحديث عن العلم، وتمحو القاعدة المشتركة بين العلماء وهي استناد العلم إلى الواقع، ومحاولته الكشف عنه وتحليله. ولكن هناك نوع آخر من النسبيَّة لا يتنافى مع واقعيَّة العلم وموضوعيَّته، ولا تترتَّب عليه تلك اللوازم الفاسدة المشار إليها، وهذه النسبيَّة ليس إنَّها لا تتنافى مع الهويَّة فوق التاريخية للعلم، بل هي تساعد على فهم العلم. وهي تقوم على دعوى أنَّ الواقع المعقَّد لا يمكن أن يُنال، إلا بحسب ما تتيح القبليَّات التي يحملها العلماء. ولا يمكن لأيِّ عالِم أن يقبض على أطراف العلم بأسرها، بل يُتاح له نيل بعدٍ من أبعاد الواقع وزاويةٍ من زواياه، وفق ما تسمح به أدواته المعرفيَّة ووسائله التجريبيَّة[1].

مقدِّمات تأسيس العلم الديني ومراحله

ولا يتحقَّق مفهوم العلم الديني، إلا إذا تمت هذه المقدِّمات وطُويت هذه المراحل:

أ ـ أن تكون التعاليم الدينيَّة والقضايا المستوحاة من الدين، على درجةٍ من الوفرة التي يحتاجها الحقل العلمي، ما يسمح باعتمادها فرضاً قبلياً ينطلق منه العالِم في بحثه العلمي.

---

(1) انظر: الملاحظة الرابعة.

ب ـ أن يُستفاد من إمكانيّات العلم التجريبي في تنظيم الفرضيّات قبل اختبارها والحكم عليها.

ج ـ أن تتوفَّر لهذه القبليّات شواهدُ شارحةٌ وداعمةٌ للتوقُّعات، من خلال الاختبار والتجريب.

د ـ أن تكون الفرضيّات المستوحاة من النصّ الديني، مدعومةً بشواهد ومؤيِّدات، تسمح ببناء نظريَّة حول الموضوع مورد البحث.

وعلى أساس هذه الأفكار المتقدِّمة الذكر، وبعد الإجابة عن هذين السؤالين: ما هي الصورة التي قدَّمتها النصوص الدينيَّة عن الإنسان؟ وبناءً على صورة الإنسان التي ترسمها النصوص الدينيَّة؛ ما هي الأسس التي يمكن تقديمها لشرح الفعل الإنساني؟ بعد ذلك يمكن استخراج الرؤى والتصوُّرات الميتافيزيقيَّة الموجودة في الفكر الإسلامي حول الإنسان وأعماله، والاستفادة منها لتوجيه العلم باتجاه خاصّ في العلوم الإنسانيَّة. وأشير في الختام إلى أنَّني خضت هذه التجربة في علم النفس الإسلامي.

الملاحظات:

1 ـ المرحلة الأولى من مراحل إنتاج العلم الديني من وجهة نظر **الدكتور باقري**، هي تحديد وتشخيص المنطقة الأولى من المناطق التي يسرح فيها الدين، وهي ساحة القيم والاعتقادات والأحكام التي يعجز العقل الإنساني عن اكتشافها لو خلّي ونفسَه. ومن هنا، يتصدَّى الدين لبيانها وتوضيحها.

ويعتقد **الدكتور باقري** أنَّ الدين يتحدَّث في هذه المساحة بشكلٍ صريح وواضح يمكن فهمه دون أيِّ حاجة إلى أيِّ علم من العلوم البشريَّة. ولكن تجدر الإشارة إلى أنَّ استخراج المعارف من النصوص الدينيَّة الواردة في هذا الميدان، لا يتم إلا وفق أصول منهجيَّة يُتَّخَذ الموقف منها في منهج الاجتهاد ومناهج فهم النصوص الدينيَّة. ومن الواضح أنَّ أصول الفهم العرفي المعتمد بين العقلاء من أبرز أبطال هذا الميدان.

والأمر الآخر الذي يستحق الذكر هو أنَّ كلام **الدكتور باقري** يوحي إلى القارىء بضرورة حظوة نصوص هذه المنطقة بإجماع المسلمين؛ وذلك بالنظر إلى صراحتها ووضوحها. ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ هذه النصوص على الرغم من إمكان إجماع المسلمين عليها، إلا أنَّ فهمها وتفسيرها لمَّا كان يتوقَّف على التدقيق في كلماتها ومفرداتها وتراكيبها، فلا ينبغي تعليق الآمال على الاتفاق فيه. وربَّما كانت هذه الإشارة واحدة مما فات **الدكتور باقري** تحديد الموقف منه أثناء طرحه لنظريَّته.

2 ـ المرحلة الثانية من مراحل تكوين العلم الديني عند **الدكتور باقري** هي مرحلة الحدس بالفرضيَّة بالاعتماد على النصوص الدينيَّة. ويبدو أنَّه لا يرى ضرورة تقنين سبل استخراج الفرضيَّة من النصوص الدينيَّة، وكأنَّه يكتفي في نسبة الفرضيَّة إلى الدين والنصوص الدينيَّة، أن يُستند إلى هذه الأخيرة بأي شكل من أشكال الاستناد.

ولكن لا يكفي لنسبة الفرضيَّة أو النظريَّة إلى الدين، أن تستفاد النظريَّة بأي شكل من الأشكال من النصوص الدينيَّة. وبعبارة أخرى: هناك فرق شاسع

بين أن تكون النظريَّة ذات لون ديني أو صبغة كذلك، وبين أن تكون دينيَّة بالمعنى المنهجي والصحيح للكلمة. فرب نظريَّة تدَّعي الاستناد إلى الدين، وتستخدم مفردات دينيّة ولا تكون دينيَّة بالمعنى الكامل للكلمة.

3 ـ المرحلة الثالثة من مراحل تكوين العلم الديني، بحسب **الدكتور باقري**، هي مرحلة الاختبار التجريبي، وعلى حدِّ تعبيره، بعد تكوين الفرضيَّات يصل الأمر إلى مرحلة الاختبار، فإذا توفَّرت الشواهد التجريبيَّة الكافية المؤيِّدة للنظريَّة، يمكن عندها الحديث عن المعطيات العلميَّة التجريبيَّة. ولكنَّ هذا الكلام لا ينسجم مع الرؤية التي ينطلق منها الكاتب، وهي «ما بعد الوضعيَّة» والتي من أبرز خصوصيَّاتها عدم تعيُّن النظريَّة بالمشاهدة والاختبار التجريبي. فإنَّه وفق هذه الخصوصيَّة لا يكفي لصحَّة النظريَّة مرورها في أتون التجربة، بل المعيار الأهم في هذا المجال هو إجماع المجتمع العلمي. ولنفرض أنَّ المجتمع العلمي المذكور هو المجتمع الإسلامي، ففي مثل هذا المجتمع يكفي لتبرير الفرضيَّة استنادها بطريقة منهجيَّة إلى النصوص الدينيَّة. وأمَّا عندما نخرج من إطار هذا المجتمع إلى المجتمع العلمي العالمي غير المسلم، فعندها سوف لن يتحقَّق إجماع علمي، وسوف لن تصل فرضيَّة واحدة إلى مقام الاختبار التجريبي، وبخاصة في مجال العلوم الإنسانيَّة، وبالتالي سوف تتشكل خطوط علميَّة متباينة يسير كل منها وفق نموذج خاص به.

ويحاول **الدكتور باقري** التخلُّص من هذا المأزق والتخفيف من حدَّته بالإشارة إلى عدم صحة الإفراط في ربط قيمة النظريَّة بالتجربة؛ لأنَّ التجربة قد تكون تابعة للنظريَّة في بعض الأحيان. هذا ولكن لا يمكن إطلاق هذه الدعوى دون تحديد واضح لحدود الإفراط والتفريط في التبعيَّة للتجربة وعدمها، وبخاصَّة أنَّ بناة المدماك الأوَّل لصرح ما بعد الوضعيَّة مثل: **توماس كون وبول فايرابند** قد سدُّوا مثل هذا الباب من خلال اعتقادهم وتصريحهم بفقدان النموذج العلمي لخصوصيَّة القياس والتقدير.

وهنا يبدو أنَّنا بين خيارين لا ثالث لهما، فإمَّا أنّ **الدكتور باقري** عدل عن موقفه من العلم (ما بعد الوضعيَّة)، وإمَّا أن يلتزم بكل الانتقادات الواردة

على هذا الموقف من النسبيَّة وعدم قابلية القياس وغيرها مما وجِّه إلى هذا الموقف الفلسفي من العلم.

4 ـ لقد حاول **الدكتور باقري** الفرار من نسبيَّةٍ، بالارتماء في حضن نسبيَّةٍ أخرى، أو فقل: الفرار من مرتبةٍ من النسبيَّة إلى مرتبةٍ أخرى. وهي التي أسماها النسبيَّة المعرفيَّة (Epistmic) والتي يرى أنَّها لا تهدّد العلم، بل تساعد على فهم مسيرته التاريخيَّة وهويَّته الفوق ـ تاريخيَّة على النحو الذي شرحه في النص. ولكنَّنا على أيٍّ حال، نواجه نسبيَّة تبرر وجود النظريَّات المختلفة في علم واحد؛ بحيث لو أنَّ العالِم انطلق في بحثه العلمي من فرضيَّة محدَّدة، فسوف يولِّد أثناء عمله العلمي مواقف ومفاهيم تتناسب مع المنطلق الذي انطلق منه، وما يخلِّصنا من النسبيَّة المطلقة هو إضافة قيد إلى العلم، فيكون العلم علماً ضمن الإطار الذي انطلق منه وبحسب القيد الذي أضيف إليه.

ويبدو أنَّ العلاقة بين الفرضيَّات والشواهد التجريبيَّة ليست واضحة في اقتراح **الدكتور باقري**، فإذا اعتبرنا نجاح التجربة معياراً للحقيقة، فسوف يؤول بنا الأمر إلى الموقف الفلسفي (فلسفة العلم) الذي يرى أنَّ نجاح النظريَّات في اجتياز الاختبار التجريبي دليل على صدقها التقريبي، وهو الموقف الذي يحظى بدعم الواقعيِّين. ولكن هذا الموقف لا يترك محلاً واسعاً للفرضيَّات والقبليَّات، ويكتفي بتصحيح النظريَّة العلميَّة التي تُؤيَّد بالتجربة والاختبار التجريبي. وعلى أي حال، ربَّما كانت محاولات **الدكتور باقري** في البحث عن طرق الخلاص من النسبيَّة، بحاجة إلى مزيد من الشرح والتوضيح.

الدين والدوافع الدينيَّة
ودورهما في تقويم العلم وتوجيهه[1]

الدكتور سعيد زيبا كلام[2]

المقدِّمة

لقد شهدت السنوات الأخيرة من القون العشرين حديثاً صاخباً، حول دور الدين في بناء العلم وتكوينه. وإنَّني أعتقد أنَّ هذه المواقف على تعدُّدها واختلاف أشكال التعبير عنها يجمعها صبغة واحدة ولون مشترك هو اشتمالها على تحكُّمات فلسفيَّة. وذلك أنَّ الباحث والعالم الذي يرى أنَّ للدين دوراً في صياغة العلم، ينطلق من تصوّره الخاصّ للدين والموضوعيّة والوضعيَّة واللاوضعيَّة، وكذلك موقفه من كشف العلم عن الواقع، وموقفه من الفصل بين القيمة والعلم، والواقع والنظريَّة، وما شابه من المفاهيم التي تتولَّى فلسفة العلم البحث فيها والنقاش حولها. وفي المقابل، من لا يرى للدين دوراً يلعبه في ساحة العلم يستند إلى المفاهيم نفسها ليبني عليها موقفه هذا. ويصوغ استدلاله للنفي بما يأتي: بما أنَّ خصوصيَّة العلم الأساس هي الحكاية عن الواقع

(1) محاضرة أُلقيت بين عدد من الباحثين في «مركز دراسات الحوزة والجامعة».

(2) عضو الهيئة العلميّة وأستاذ الفلسفة في جامعة طهران، وعضو لجنة العلوم السياسيَّة في جامعة الإمام الصادق (ع).

وإراءته (الموضوعية)، وبما أنَّ الدين مسرحه القيم و«ما يجب» و«ما لا يجوز»، وبالتالي بما أنَّ لكلٍّ من العلم والدين ساحته الخاصة به، فيجب على كلٍّ منهما أن يؤدِّي الدور المطلوب منه في ساحته الخاصَّة به بعيداً عن ساحة الآخر.

ولا أقصد من هذه الإشارة إعلان موافقتي على هذا النمط من التفكير، ولكنَّني أرغب في تحديد إطار الموضوع، في محاولة للبحث عن جواب للسؤال عن مدى حاجة العلم إلى القيم وغيرها من المفاهيم التي يبدي الإنسان تعلّقاً بها وعاطفة نحوها؟ ولأحدِّد مدى قدرة الدين على لعب دور تقويمي لحركة العلوم الطبيعيَّة ـ الإنسانيَّة ـ والاجتماعيَّة؟[1]

دور الثقافَة في اكتشاف علل الظواهر الطبيعيَّة

من المعلوم أنَّ **رودولف كارناب**، فيلسوف العلم الألماني، هو أبرز بناة **الوضعيَّة المنطقيَّة**. وإذا أردنا أن نشير إلى أكثر نتاجه نضجاً وتعبيراً عن مواقفه الفكريَّة، فلا مناص من ذكر كتاب «مدخل إلى فلسفة العلم». وهو يشير في كتابه إلى أنَّ العالِم عندما يريد اكتشاف سبب ظاهرةٍ من الظواهر، يحاول حصر الاحتمالات الممكنة، من خلال ما يخطر بباله وفقاً لثقافته ونظريَّاته ورؤاه التي يؤمن بها مسبقاً. ثمّ يُخضِع هذا الحدس الأوَّل للاختبار والتجريب ليثبت صدقة أو كذبه، وبعد تمييز الحدوس الصادقة يسعى في تقييم دور كلّ من الأسباب التي أصاب حدسه بها ودرجة تأثير كلٍّ منها بالقياس إلى غيره من الأسباب والعوامل.

إذاً، هذه هي الطريقة المعتمدة في الاختبارات العلميَّة، بحسب

(1) انظر: الملاحظة الأولى.

كارناب، ولكنَّه يحذِّر ويدعو إلى الاحتياط في المجالات والميادين البكر التي ليس لها سابقة تاريخيَّة طويلة من البحث والدراسة[1]. ولكن ما الذي دعا كارناب إلى هذه الإشارة، وما هو منشأ احتياطه وتحذيره؟ وهذه الإشارة على الرغم من بساطتها، إلا أنَّها تستند إلى ملاحظات مهمَّة لها دورها الخطير في البحث العلمي؛ ولذلك من المناسب الإشارة إلى بعضها في ما يأتي:

1 ـ إن عادة الاختبار والتجربة تقوم على الإجابة عن سؤال محدَّد نطرحه على التجربة. فلا تحدِّد لنا التجربة أسباب الظاهرة والعوامل المؤثِّرة فيها، بل كلُّ ما تمنُّ التجربة علينا به هو الإجابة بنعم أو لا، عند سؤالها عن ما نحدس بكونه سبباً، ولا تتبرَّع التجربة بالإجابة عن الأسئلة التي لا نطرحها عليها. فإذا حدسنا بأنَّ لظاهرةٍ من الظواهر خمسة أسبابٍ وعرضناها على التجربة، فربَّما تتنبَّأ التجربة بصدق حدسنا في ثلاثة موارد، وكذبه في موردين آخرين. أمَّا الأسباب الأخرى التي ربَّما تكون مؤثِّرة، فلا تتصدَّى التجربة للحديث عنها وبيان مقدار دورها في حصول هذه الظاهرة أو عدم حصولها. ولو أنَّ التجربة تكشف عن الأسباب التي لا تُعرض عليها لكان العلماء توصَّلوا منذ أمدٍ بعيد إلى اكتشاف كلِّ شيء ولحصلوا على أجوبةٍ عن كلِّ سؤال، ولكانوا يعانون اليوم ألم البطالة، لعدم وجود مجهول يبحثون عنه.

وبناءً على ما تقدم، فإنَّ الميادين الجديدة تمتاز بنقطة ضعفٍ مهمّةٍ، هي عدم توفُّر خلفيَّة تسمح لنا بالبناء عليها والاستفادة من حدس الآخرين حول أسبابها وحصر التجارب باحتمالات لم تُختبر من قبل، أو اختُبرت ولم يحسم أمرها. ومن هنا، فربَّما نغفل عن عددٍ كبير من

(1) Carnap, R., **an Introduction to the Philosophy of Science**, New York, Basic Books, 1966, p.45.

الاحتمالات، ولا نعرضها على التجربة، وبالتالي لا يُتاح لنا معرفة موقف التجربة منها. وربَّ سببٍ حقيقيٍ أُغفِل لسنواتٍ ولم يلتفت إليه. إذاً، يبدو أنَّ تحذير كارناب جدّيٌ وعلى درجةٍ عاليةٍ من الأهميَّة.

2 ـ الأمر الثاني ولعل كارناب يقصده، هو أنَّنا نعاني أثناء البحث العلمي من خضوع التجربة بشكلٍ دائم لأطر محدَّدة تضيِّق خياراتنا المتاحة من حيث الزمان والمكان والتمويل وغير ذلك، الأمر الذي يسمح لنا باختبار صدقيَّة جميع الاحتمالات الممكنة. مثلاً: إذا كنَّا نجري تجربة في غرفة في وقت معين، فلا يمكننا اختبار مدى تأثير حجم الغرفة ولون جدرانها، وأثر الكواكب والنجوم الطالعة أو الغائبة حين التجربة، على مسار الظاهرة التي نخضِعها للتجريب. وبالتالي نحن مضطرون لإهمال عددٍ كبيرٍ من الاحتمالات وإخراجها من إطار التجربة. من هنا، لا بدَّ من الاحتياط في مقام إطلاق الأحكام والبناء على نتائج التجربة. ويتأكَّد هذا الاحتياط في الميادين العلميَّة الجديدة والدراسات غير المسبوقة.

وهنا يُطرح سؤال مشروع هو: ما المعيار الذي يدعو العلماء إلى إهمال بعض الأسباب والاحتمالات بشكلٍ فاعلٍ وواعٍ، أو إغفال أخرى بشكلٍ منفعلٍ؟ من الواضح أنَّ العالِم في مقام البحث العلمي لا ينطلق من فراغ، أو من فضاءٍ خالٍ من المعلومات المسبقة، والقيم الثقافيَّة والأخلاقيَّة. بل إنَّه يمارس بحثه العلمي على ضوء الحدس والقبليَّات التي يؤمن بها ويعتنقها. ونشير هنا إلى أنَّه لا فرق من وجهة نظرنا، من حيث تأثير هذه القناعات، بين كونها صادقةً أو كاذبةً، مبنيَّةً على وقائع أم تابعةً للأهواء والعواطف، مستوحاة من تعاليم الأنبياء أم من غيرهم. المهم والمؤثِّر في هذا المقام هو وجود فكرة أو «فكيرة» صالحة لبناء الحدس أو «الحُديس»، بل إنَّني أدعوكم إلى حفظ هذا الأصل والعضِّ عليه بالنواجذ، وهو أنَّه لا يوجد شيء منبتٌ ومقطوعٌ عما قبله أو ما

بعده، ولو وُجِد مثل هذا الشيء بين بني الإنسان لما استطاع أن يفكِّر، فإنَّ الفكر صرح يُبْنَى فكرةً فوق فكرة، وما لم توجد الفكرة الأولى لما وصل الإنسان إلى الثانية وهكذا.

وعلى ضوء ذلك، ندَّعي أنَّه عندما يفتح العلماء أرضاً علميَّة جديدة لم يسبقهم إليها أحد، يضطرون إلى الانطلاق من معتقداتهم الثقافيَّة وقيمهم. ولو لم يعثروا فيها على ما يتناسب مع هذا الميدان، فلا مناص لهم من الاقتراض من ثقافات أخرى يتوفَّر فيها مثل هذا المنطلق الثقافي أو القيمي. ولا يقتصر هذا الأسلوب على الميادين العلميَّة الجديدة، بل يشمل الميادين العلميَّة المطروحة من قبل أيضاً. وهذا ما يُقِرُّ به عددٌ من فلاسفة العلم والعلماء **كأينشتاين** وغيره. وعلى أي حال، هل ينطلق كارناب في تحذيره من هذه المخاطرات التي عرضنا لها في ما تقدم؟

يبدو لنا من خلال التأمُّل في كلامه أنَّه يوافق على ذلك ولو بالإجمال، وذلك أنَّه يصرِّح في بعض الموارد من كتابه قائلا: «**إنَّ بعض المعتقدات والثقافة الشخصية للعالِم تترك أثرها على الأسباب التي يُسنِد إليها التأثير عند دراسته لظاهرةٍ من الظواهر**». وعندما ننسب إليه هذا القول على نحو الإجمال، ولا ننسبه إليه بشكل مطلق، فإنَّنا نرتكز إلى كلمة «بعض» الواردة في عبارته التي نقلناه قبل قليل، ولكنَّه مع الأسف لا يذكر أيَّ دليل أو حجة على حصر التأثير ببعض المعتقدات دون غيرها، وببعض التجارب والاختبارات دون أخرى. ومن خلال ما تقدَّم نجد في أنفسنا من الجرأة ما يسمح لنا بالقول: إنَّ كلَّ الميادين العلميَّة والاختبارات تعاني من تدخُّل ثقافة المجرِّب وتخضع لتأثيرها، ويتأكَّد ذلك كما تقدم في الميادين العلميَّة الجديدة والظواهر غير المسبوقة بالدرس والتحليل.

إذاً، بعد هذا التحليل يمكن القول: إنَّ الثقافة والقيم والمعتقدات

تلعب دوراً ذا وجهين، أو فلنقل دورين في وقتٍ واحدٍ، فهي من جهةٍ تأخذ بيدنا أو تشير علينا بالأسباب التي تقترحها، ومن جهةٍ أخرى تغمض أعيننا عن بعض الأسباب وتدعونا إلى إهمالها وتجاهلها. وهذا الأمر ليس دعوى شخصيَّة لم يسبقنا إليها أحد، بل اعترف بها **كارناب** الاشتراكي على ما للاشتراكية من إصرار على العلم والعلمويَّة.

وهنا، أود الانتقال إلى سؤال آخر أرغب في معالجته وهو: ألا يفتح هذا الواقع الباب في وجه الدين وحضوره التقويمي في بناء العلوم، علماً بأنَّ الدين هو من أبرز، إن لم يكن أبرز العناصر الثقافيَّة للمجتمعات الدينيَّة؟[1]

أثر العواطف والتمنيَات في التجربة

بادىء ذي بدء، أعترف للأوساط الجامعيَّة والحوزويَّة، بحقها في الحكم على هذا العنوان بالغرابة، بل والسخافة ربَّما. ولكنَّني في الوقت عينه أدَّعي أنَّنا إذا تجاوزنا التعاليم «شبه الوضعيَّة» التي أُتخِمت بها عقولنا في مرحلة الدراسة المدرسيَّة، والتي تمتدَّ مع الأسف إلى أواخر الدراسة الجامعيَّة، سوف نلحظ أنَّ البحث العلمي كأيِّ نشاط إنساني آخر، تترك العواطف والأهواء بصماتها عليه، ويبدو أنَّ المهمَّ في هذا الأمر هو التحكُّم في منافذ التأثير لا التفكير في سدِّ منافذه، وفق القاعدة المشهورة: «إذا أردت أن تطاع فاطلب ما يستطاع».

ولتوضيح ما تقدَّم يبدو من المناسب التوجُّه نحو **كارل بوبر** للاستفادة من تحليله المعرفي. يرى بوبر أنَّنا عند تقييمنا لنظريَّةٍ ما، نستخرج منها بعض النتائج المنطقيَّة في المرحلة الأولى. ثم في المرحلة الثانية نعمد إلى الاختبار والمشاهدة، فنعثر على بعض القضايا

---

(1) انظر: الملاحظة الثانية.

المشاهدة. فإذا تبيَّن لنا وجود انسجام بين المشاهدات وبين النتائج المنطقيَّة (التوقعات) عندها يمكن الحديث عن تقوية النظريَّة وتدعيمها. وأمَّا إذا تبيَّن لنا وجود تعارض بين ما توقعناه من النظريَّة، وبين ما حملته إلينا المشاهدة، عندها نجد أنَّنا بين خيارين: إمَّا أن نحكم على النظريَّة بالبطلان ونقفل باب البحث، وإمَّا أن نشكَّ في مشاهداتنا ونخضِعها للاختبار. ولكن كيف يتمُّ ذلك؟ وعلى أيِّ أساس؟ يقول بوبر إنَّ المشاهدات في الواقع ليست مشاهدات محضة، بل هي خاضعةٌ بشكلٍ أو بآخر للمفاهيم الكليَّة، أي أنَّها وإن كانت حسيَّة، إلا أنَّها في الواقع تحمل بعداً نظريّاً، ومِن هنا يمكن إخضاعها للتجريب والاختبار، أو فقل: كما أنَّ النظريَّة تلد نتائج منطقيَّة، كذلك المشاهدات أيضاً تنجب قضايا من هذا النوع.

وعلى أيِّ حال، يرى بوبر أنَّ حالة الإبطال (حالة التعارض بين النتائج المنطقيَّة المترتِّبة على التجربة وبين المشاهدات) لا تعتمد على التجربة بشكلٍ كامل، بل كلُّ ما تقدِّمه لنا التجربة هو مجموعةٌ من المشاهدات، وبعد تقديم هذه المشاهدات تسكت التجربة وتترك الساحة للمنطق، فإنَّ التجربة لا تحدِّد لنا أيَّ الطرفين هو المخطىء (المشاهدات أم النظريَّة) وأيَّهما هو المصيب، وعندما تنسحب التجربة من الميدان وتُخْليه ربَّما يمتلىء هذا الفراغ بالعواطف وغيرها.

وإذا اختار العلماء جانب التشكيك في المشاهدات وأخضعوها للتجربة والاختبار ولم يحسموا الأمر وبقي التردد دائماً، لأيِّ سبب من الأسباب عندها نقع في التسلسل وتتكرر التجارب والشك دون أن يستطيع المنطق حسم الأمر لمصلحة أحد الطرفين.

ويشير بوبر إلى هذا التسلسل، بصراحةٍ، بقوله: «إن اختبار أيِّ نظريَّة لا بدَّ من أن يتوقَّف عند الحدِّ الذي نصل فيه إلى قضيَّة أو قضايا نقبلها ونقتنع بها، سواء أدَّى هذا الاختبار إلى تأييد النظريَّة أو إبطالها.

وإن لم نصل إلى قضيَّة مقنعةٍ سوف لن ينتهي الاختبار وندخل في تسلسلٍ مستمرٍ. ولكن لا يوجد مُلزِم منطقي يدعونا إلى الوقوف عند قضيَّة من القضايا لننهي الاختبار والتجريب عندها. فمن ناحية منطقيَّة كلّ قضيَّة من شأنها أن تخضع مجدداً للاختبار، ولذلك لا مناص من الرضا والاقتناع في محلٍ ما، وإلا سوف نظل نقفز إلى الأبد من اختبار إلى آخر ومن تجربة إلى أخرى»[1].

إذاً، يعترف بوبر بعدم وجود نهاية طبيعيَّة لسلسة الاختبارات، وبضرورة اتخاذ القرار الشخصي بالتوقف عن الاختبار بإبطال النظريَّة أو تأييدها وتقويتها. ومن حقِّنا توجيه السؤال إلى بوبر: لماذا يجب علينا اتخاذ القرار بقبول قضيَّة والرضا بها؟ ونجيب بالنيابة عنه: لأنَّه لا المنطق، ولا التجربة يمكنهما اتخاذ القرار بالنيابة عنَّا ولا السير إلى ما لا نهاية من تجربة إلى أخرى؛ وذلك لأنَّ المنطق له دور محدد وهو إلفاتنا إلى عدم صحَّة أحد الطرفين المتعارضين، ولكنَّه لا يحكم بصدق هذا الطرف أو ذاك. ثم إنَّ الأمر يبدو أكثر تعقيداً عندما نلاحظ أنَّ العلاقة بين النتائج المنطقيَّة والمشاهدات هي علاقة التعارض، فربَّما كان كل من الطرفين كاذباً، ولو كانا متناقضين لساعدنا المنطق في الحكم بصحّة أحدهما غير المحدد. إذاً، لا يساعدنا المنطق على اتخاذ القرار المناسب حول التوقف عن التجريب أو متابعته. هذا حول المنطق، وأمَّا التجربة فأمرها أوضح؛ لأنَّها تقدِّم لنا المعطيات الحسيَّة وتترك الاستنتاج والحكم لنا.

هذا، ويتابع بوبر صراحته ليخبرنا بأنَّ قراراتنا هي التي تؤثِّر في الحكم على النظريَّة قبولاً أو رفضاً[2]. وهنا نسأل: إذا كانت قراراتنا،

---

(1) Popper, K. R., **The logic of Scientific Discovery**, London, Hutchinson Co 1995. 104.

(2) Op. cit., P.108.

هي المؤثِّرة، فعلى أيِّ أساسٍ نتَّخذ هذه القرارات؟ ونطلق في الجواب من الفكرة التي يتبناها **نوروود راسل هنسون**، وهي أنَّ المشاهدات تولد من رحم النظريَّات. وبتعبير **بوبر**: «**لا تبرِّر التجاربُ بشكلٍ مباشرٍ تلك القضايا التي نوقف عندها الاختبار، بل إنَّ هذه القضايا يتم تبنيها بواسطة القرار الحر**»[1].

ويشبه موقف **بوبر** في الجواب عن السؤال المطروح أعلاه موقف التقاليديين (Conventionalists) مع فارق هو أنَّ هؤلاء يبنون النظريَّات على التقاليد المتبنَّاة في المجتمع العلمي، وأما **بوبر** فإنَّه يؤسِّس القضايا المبنائيَّة عليها (أي على التقاليد)، لا النظريَّات نفسها[2]. وهكذا يتَّضح التفات **بوبر** بذكاء إلى دخول التقاليدية إلى فلسفته العلميَّة، ولكنَّه يحوّلها إلى القضايا المبنائيّة لا إلى النظريَّات كما هو عند التقاليديين. ولو أصررنا على طرح السؤال مجدداً ما الذي يدعونا إلى اتخاذ القرار؟ يجيب **بوبر** بأنَّ ما يدعونا إلى ذلك هو شيء من النفعية[3]، ولكنَّه مع الأسف لا يوضح هذه النفعيَّة في أيِّ موضع من كتابه. ويبدو لي بالحدس والظن أنَّ سبب سكوت **بوبر** يعود إلى عدم إمكان حصر هذه الأمور وتقنينها وضبطها ضمن قواعد واضحة ومحددة؛ وذلك لأنَّها غير قابلةٍ للحصر أولاً، وليس لها معايير واضحةٌ تميِّز بين ما يجوز الاعتماد عليه، وما لا يجوز الاعتماد عليه. وبعبارةٍ أخرى: يختلف الناس فيما بينهم في منافعهم ومصالحهم، بل المصالح والمنافع عينها قد تؤدِّي بشخصٍ إلى اتخاذ قرارٍ وبآخر إلى اتخاذ قرارٍ مختلفٍ. وعلى أيِّ حال، عندما تُبنى مواقفنا من القضايا المبنائيَّة على أسس ذرائعيَّة، يُفتح باب العواطف والتمنّيات والرغبات التي لا حصر لها على مصراعيه.

---

(1) Op. Cit., P.109.

(2) Ibid.

(3) See: Op. Cit., P.108.

وذرائعيَّة **بوبر** مقيَّدة بقيد «إلى حد ما». وهذا ما يدعو إلى دخول ما أدخلناه على خط تقييم النظريَّات (العواطف والرغبات) ولكنّي، وأكرِّر، آسف لعدم بيان **بوبر** هذه الأمور الدخيلة لا في «منطق الاكتشاف العلمي» ولا في غيره من كتبه وآثاره. ولكنَّه يشير إلى «البساطة» بوصفها معياراً من معايير «التقاليديَّة»، ويؤكِّد أنَّ تصوّره للبساطة يختلف عن تصورهم، ولكنَّه لا يصنف هذه البساطة ولا يحدد موقعها، فهل من بين الملاحظات الذرائعيَّة التي يشير إليها أو من خارجها.

وهذا الوعي البوبري للاختلاف في تصوّر البساطة من دواعي الحبور؛ وذلك لأنَّ الالتفات إلى هذا الاختلاف ينقل صاحبه خطوة إلى الأمام، أي أنَّه يجعله يلتفت إلى احتمال الاختلاف في سائر المفاهيم كما يجعله يلتفت إلى احتمال الاختلاف في تطبيق تلك المعايير على مفرداتها، حتَّى لو فُرِض الاتفاق على مفهومها ومعناها، وهذه المفاهيم التي نشير إليها هي: الدقة، قابلية التبيين والشرح، الجمال، الإنتاج وغيرها من المعايير التي تُعتمد في الحكم على النظريَّات والقضايا العلميَّة.

وحول مصير النظريَّات يقول **بوبر**: «**إنَّ ما يكتب مصير النظريَّات ويحدد نهاياتها السعيدة أو البائسة هو الاختبار؛ أي التوافق حول القضايا المبنائية**»[1] وهكذا يتبيَّن أنَّ مصير النظريَّة مرهون بالاختبار، ونتائج الاختبار مرهونة بتوافقنا، نحن العلماء، حول القضايا المبنائيَّة. والمؤثِّر في هذا التوافق العام بين العلماء هو مجموعة من الملاحظات والأسس الذرائعيَّة وغير الذرائعيَّة كما أشرنا قبل قليل.

ومن الطبيعي والواضح، أن لا تسعد هذه النهاية **كارل بوبر** الذي كان يسعى في سبيل تأسيس نظريَّةٍ معرفيَّةٍ جديدةٍ، هي بناء النظريَّات

---

(1) Op. Cit., P 109.

العلميَّة على مفهوم «قابلية التفنيد» مستعينا على ذلك بجناحي التجربة والمنطق، ليؤدِّي ذلك، باعتقاده، إلى تصفية العلم وتطوّره من خلال الطرد التدريجي للنظريّات التي يتم إبطالها. إلا أنَّنا لاحظنا في ثنايا العرض المتقدِّم أنَّه انتهى به سيره إلى محطة مشتركة بينه وبين «التقاليديين» الذين كان ينكر عليهم نمطهم ومنهجهم في البحث العلمي وفلسفته.

ولا يسعده كثيراً اختلافه في محل اللقاء؛ حيث إنَّه «تقاليدي» في القضايا المبنائيَّة وهم في النظريَّات الكلية. وقد حاول التخفيف من حدة هذا اللون، والتقليل من تأثير الإجماع العلمي على صياغة النظريَّات، وبالتالي ليثبت أهميَّة الاختلاف بينه وبين خصومه، من خلال بيان الأسباب الداعية إلى اختيار وترجيح القضايا المبنائيَّة بقوله: «**إنَّني أتفق مع التقاليديين في أنَّ اختيار النظريَّة وترجيحها على غيرها أمر عملي. ولكن مع فارق مهم وهو أنَّني أبني ذلك على تطبيقات هذه النظريَّة وعلى القضايا المبنائيَّة المتعلقة بالتطبيق. وأما هم، فيبنون ذلك على علم الجمال وقوانينه التي تقرر صحة النظريَّة عندهم**»[1].

هذا ولكن بوبر لا يوضح لنا مرامي دعواه واتهامه لخصومه بالاعتماد على علم الجمال وقوانينه، فلا هو يستشهد لإثبات الاتهام، ولا هو يشرح مراده بالنيابة عن المتَّهمين. فهل مراده من ذلك البساطة التي أشرنا إليها قبل قليل؟ ولولا أنَّه يتبنّى هذا المعيار لأجبنا بالإيجاب. والملفت في العبارة التي اقتبسناها الصبغة الذرائعيَّة الواضحة فيها؛ حيث إنَّه يصرح بأنَّ تبنّي النظريَّة «أمر عملي» يعتمَد على التطبيق. والسؤال المهم هو: ما معنى «التطبيق» المعتمَد بوصفه معياراً للحكم على النظريَّات؟ ثم ما هي الأسس والمعايير التي يبتني عليها قبول القضايا المبنائيَّة؟ ولا تساعد نصوص بوبر على تقديم جواب شافٍ عن هذين

(1) Ibid.

السؤالين. ولكنَّنا نستطيع الجزم، بالتحليل والتدبر، بأنَّ النظريَّات لا تُصاغ في عالم الملكوت، ولا تَنْسُج الملائكةُ خيوطَها، كما أنَّ القضايا المبنائيَّة ليستِ كذلك أيضا، بل تصاغ النظريَّات والقضايا المبنائيَّة، وتُقبل في عالَم الناسوت، عالَم العلماء ومجتمعهم العلمي. ومن هذا الباب تتسرَّب الرغبات والأماني لتدخل على خط التقييم. وعلى أيِّ حال، فإنَّنا في دعوانا هذه لا نتهم ولا نتجنَّى، فإنَّ بوبر أقرَّ على نفسه بأنَّ ترجيح النظريَّة أمر عملي، لا تساعد عليه في تلك اللحظة الحساسة والمصيريَّة، وهي مرحلة تقييم النظريَّة واختبار صدقيَّتها، تجربةٌ ولا منطقٌ.

وبعد هذا الاستطراد العامودي نعود إلى ما كنَّا فيه؛ إلى سؤالنا الأثير وهو: «إذا كانت الرغبات والأماني تترك أثرها في ساحة العمل العلمي، ألا يمكن أن نستوحي هذه الأماني من الدين ومن نصوصه المقدَّسة الأم، أو ما يحيط بها من نصوص نبتت على ضفافها؟ وبالتالي ألا يحق للدين أن يتدخل في صياغة النظريَّات العلميَّة؟[1]

موقع القيم الدينيَّة بين معايير تمييز المعارف

الأمر الثاني الذي أرغب بالإطلالة عليه ذو صلة بفلسفة العلم عند بوبر أيضاً. وذلك أنَّ بوبر يعرض علينا معياراً أثيراً لديه للتمييز بين العلم واللاعلم، أو بين العلم وشبه العلم، وذلك المعيار هو «قابلية التفنيد».

والمقصود من «قابلية التفنيد» ببساطةٍ وبعيداً عن أيِّ تعقيدٍ أو تطويلٍ: الإمكان المنطقي لإبطال نظريَّة ما عن طريق التجربة. ولا يسعنا في هذا المقام نقد موقف بوبر من أهميَّة هذا المعيار، كما أنَّنا لا نرغب في استعراض مواقف العلماء من هذا المعيار، أو اعتقادهم بأفوله على

(1) انظر: الملاحظة الثالثة.

فرض إيلائه اهتماماً في فترة من فترات تاريخ نظريَّة المعرفة وفلسفة العلم. وما نودُّ التوقُّف عنده هو تصريح بوبر: «**إنَّ هذا المعيار ما هو إلا اقتراح للموافقة أو التوافق. وربَّما تختلف الآراء والأفكار في مدى ما يتمتَّع به هذا المعيار من صدقيَّة. ولكن على أيِّ حال، المقدار المعقول من البحث في مثل هذه الموضوعات ينحصر في دائرة الأشخاص الذين يشتركون في السعي نحو هدفٍ واحدٍ. وإنَّ اختيار الهدف يتوقف على قرار الأشخاص؛ ذلك القرار الذي يتجاوز إطار التأمّلات العقليَّة**»[1].

ثم بعد ذلك ينطلق في تحليل واستعراض التصورات المتنوعة والمختلفة، حول هذا الهدف بين الناس. واللافت في المقام هو عدم إحساس بوبر بكونه مضطراً لتبرير هدفه الذي يتبنَّاه، بل إنَّه ينكر القدرة على اتخاذ موقفٍ من مدى صدقيَّة هدفه، وإمكان تبريره أو دعوى احتوائه على جوهر العلم[2].

ويرى **بوبر** أنَّ النموذج الأرقى للعلم يتجلى في نظريَّة **أينشتاين** لا في نظريات **ماركس** أو **فرويد** أو **آدلر**. ويعترف **بوبر** بجرأة بأنَّ الأساس الذي يشاد عليه هذا التميز بين العلم واللاعلم، هو معيارٌ توافقي مبني على التواضع والتراضي، بمعنى أنَّ العلم (**نظريَّة أينشتاين**) واللاعلم (**نظريَّات ماركس وفرويد وآدلر**) ليسا من جوهرين مختلفين حتَّى نفصل بينهما على أساس الانتماء الجوهري أو الماهوي. بل يعتمد الفصل والتميز بينهما على أساس التوافق بين العلماء والفلاسفة. وبالتالي يعتمد على الأهداف والخيارات التي يتم تبنِّيها واعتمادها، ولا يحتاج إثبات الترابط بين الأهداف وبين الرغبات والعواطف إلى مزيد من البحث بنظرنا. ومن هنا يصرِّح **بوبر** بهذا الأمر قائلاً: «**إنني أعترف بملء**

---

(1) Popper, K. R., Op. cit., P.137.

(2) Op. cit., P.37.

إرادتي، بأنّني توصّلت إلى هذا التصور ورضيت به، نزولاً على حكم القيم والميول التي أتبناها»[1].

ومن كلٍّ ما تقدَّم تستفاد الخلاصات الآتية:

أولاً: إنَّ معيار التمييز بين العلم واللاعلم هو توافقي ذاتي، وليس موضوعياً منطقياً.

ثانياً: إنَّ هذا المعيار التوافقي خاضعٌ وتابعٌ للأهداف التي نتبنَّاها نحن البشر، علماء كنَّا أم غير علماء.

ثالثاً: يتوقَّف اختيار الأهداف على القرار الذاتي الذي يحتمل البحث والتأمل العقلي.

رابعاً: إنَّ أهدافنا وليدةُ مجموعةٍ من العواطف والرغبات والميول المتعدِّدة الأبعاد.

وعندما يكون الأمر على النحو المشار إليه، ألا تستطيع تعاليمُ الأنبياء وتوصياتُهم المساعدةَ على بناء عواطفنا وميولنا؟ أو على الأقل الدخول على خط تقويمها، بحيث تساهم بالتالي في صياغة أهدافنا؟ وألا تستطيع التعاليم الإلهيّة أن تكون معياراً للتمييز بين العلم واللاعلم؟ وبخاصةً عندما نلاحظ أنَّ في هذه التعاليم ما يدلُّ بوضوح على احترام العلم وتقديره، أو فلنقل على وجود نزعة علمويَّة (سيانتيزم)؛ أي إنَّنا ندَّعي قدرة التعاليم الإلهيَّة على فصل المعارف والعلوم بعضها عن بعضها الآخر، كما على طرح معيار هذا الفصل وضابطه. وليس هذا الكلام نظرياً محضاً، فإنّ في كلام الأئمة (ع) ما يشير إلى علم نافعٍ وآخر ضارٍ. وعليه ألا يمكن اعتماد النفع والضرر المشار إليه في كلَمات أولياء الله، معياراً للتمييز بين العلوم والمعارف؟.

---

(1) Op. cit., P.38.

الأمر الآخر الذي أودّ الإشارة إليه ولو على نحو الإجمال، يرتبط بالعلوم ذات الطابع الاجتماعي الإنساني مثل: علم السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، النفس، فلسفة السياسة. فإنَّني أؤمن بأنَّ النظريَّات الكبرى والتفصيليَّة لهذه العلوم تعتمد على ركنين أساسين هما: تحديد حقيقة الإنسان، وتحديد مفهوم السعادة والكمال. وربَّما لا يطرح المفكرون موقفهم من هذين الركنين بشكلٍ صريحٍ، ولا يبدون أنَّهم يشيدون نظريَّاتهم على قاعدتيهما، إلا أنَّ التحليلَ والغوص في ثنايا النظريَّات المطروحة يكشف عن الموقف بشكلٍ بيِّن. وذلك أنَّه تواجهنا بين ثنايا النظريَّات عبارات من قبيل: «من المعلوم أنَّ الإنسان. . .» و «هل يعقل أنَّ الإنسان. . .» وما شابه. ألا تكشف هذه العبارات عن موقفٍ محدّدٍ من ماهيَّة الإنسان قبل إطلاق الأحكام له أو عليه؟ ولست في مقام البحث عن صدق أو كذب هذه الأفكار، وصحتها أو عدم صحتها، بل ما أدَّعيه هو ابتناء النظريَّات على موقف من الإنسان ورؤية محددة إليه، واختلافها على ضوء اختلاف هذه المواقف وهذه الرؤى.

فهذا هو **جون استوارت مل**، مثلاً، يحدّثنا عن الحريَّة المطلقة للإنسان في المجال الخاص. وهو يحمل لا شك تصوّراً عن الإنسان ورؤيةً إلى سعادته وكماله. وما ينطبق على **مل** ينطبق على غيره من المفكّرين الذي يسعون إلى نقل الإنسان، من حيث هو إلى محلٍّ أفضل وموقع أكثر مناسبة لشأنه ومقامه، على الأقل كما يدَّعون. هذا ولم يتفق هؤلاء السعاة على تعريف محدد للإنسان منذ ما قبل **سقراط** إلى عصرنا هذا ولا تلوح لنا في الأفق المنظور تباشير توافق قريب.

وهنا أكرِّر سؤالي المتقدِّم: أليس في الدين والنصوص الدينيَّة ما

يكشف عن رؤية إلى الإنسان، تمكّن من تشييد العلوم الإنسانيَّة على قواعدها؟ ألا يمكن للنصوص الدينيَّة أن تقدم لنا رؤيةً فوق ـ تاريخية إلى الإنسان، تضع حداً للنقاش حول ماهيَّة الإنسان وتعريف سعادته ما يدفعنا خطوةً إلى الأمام في البحث بدل المراوحة في نقطة الانطلاق إلى الأبد؟

القيم الدينيَّة بوصفها عنصراً ضرورياً في علم الاجتماع

ربَّما كان من المناسب الانتقال إلى هيوم وفلسفته للتعرف على موقفه من دور العقل في الحكم على القيم الأخلاقية وغيرها. وذلك أنَّ هيوم يعتقد بأنَّ العقل الإنساني قاصرٌ عن القدرة على إصدار الأحكام الأخلاقيَّة، ومن يتولَّى إدارة الدفَّة وقيادة سفينة الأخلاق هو العواطف والمشاعر التي تلعب دور الربَّان في ميدان الأحكام الأخلاقيَّة. وهو يرى أنَّ عاطفة «التضامن» هي أكثر العواطف عمقاً وتأثيراً في الإنسان، بل هي الوجه المميِّز له عن غيره من المخلوقات. ومن هنا، هي موجودة في جميع أفراد البشر فلا يخلو منها أحد منهم. هذا ويتابع هيوم من جهة أخرى، بحثه في مجال فلسفة الأخلاق؛ ليخلُص إلى أنَّنا نستطيع الحكم بالخير أو الشر عندما نواجه قضيَّة كليَّة بعيداً عن عواطفنا الشخصيَّة الخاصَّة.

ويشير هيوم أيضاً إلى أنَّ العاطفة المشار إليها أعلاه على الرغم من وجودها في أفراد البشر جميعاً، إلا أنَّهم يتفاوتون في ما بينهم تبعاً للبيئة والتربية والاجتماع الذي يحتضنهم، ثمَّ إنَّها تتفاوت في الإنسان الواحد بين من هو قريب منه ومن هو بعيد عنه، فإنَّنا نتضامن مع الأقرب أكثر من الأقل قرباً وهكذا. ولكن كيف يمكن أن يُعتمد على مثل العاطفة في الأحكام الأخلاقيَّة ما دامت تختلف وتتفاوت حالاتها ومقتضياتها، هنا

يدعونا هيوم إلى الإغضاء عن هذا التفاوت وغضِّ الطرف عنه، والسعي قدر المستطاع إلى تعميم أحكامنا وجعلها أكثر اجتماعيَّة[1].

وعلى أيِّ حال، هذا هو الأساس المعرفي وهذه هي الرؤية إلى الإنسان التي يقيم عليها هيوم نظريَّته في الفلسفة السياسيَّة وفكره. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ هيوم يحمل رؤية فلسفيَّة خاصَّة إلى الإنسان يحدِّد على ضوئها موقفه في فلسفة الأخلاق مع إغفاله لخصوصيَّات القرب والبعد.

وهكذا يتبيَّن أنَّ هيوم وبعد تأمله في أعماق نفسه، بل وفي أعماق الذات الإنسانيَّة، يلاحظ تفاوت عاطفة التضامن واختلافها باختلاف المسافة بين الإنسان وبين من يتضامن معه. وعليه لا يمكن بناء نظامٍ أخلاقي أو اجتماعي أو سياسي على هذه العاطفة ما دامت لا تستقر على حال، ومن هنا أوصى بإغفال درجات هذه العاطفة والانطلاق من أساسها المشترك بين الناس جميعاً، ولكنَّه مع الأسف لم يكلِّف نفسه عناء تبرير هذه التوصية المنهجية التي تقضي بإغفال الاختلاف والحفاظ على المشترك. ويزداد الموقف تعقيداً عندما نُدخل في الاعتبار اتجاه هيوم التجريبي.

وهنا نسأل لماذا يُغفل هيوم هذا التفاوت؟ بل إنَّ هيوم الذي لا يرضى باستنتاج التكليف و «ما يجب» من الواقع ومن «ما هو كائن»، من أين استنتج هذا الـ «ما يجب» أي التوصية المذكورة وعلى أي أساس أقام بناءها؟ هذه الأسئلة لا نعثر على جوابٍ لها في كتب هيوم ودراساته، بل علينا الاعتراف بعدم وجود جوابٍ شاف، يمكن الركون إليه في أيِّ فلسفة تجريبيَّة مثل تجريبيَّة هيوم. والجواب الوحيد هو أنَّ هيوم فعل ما

---

(1) Hume, D., **Enquiries concerning Human understanding and concerning the Principles of Morals**, Third Edition, Oxford, Oxford University Press, 1975, P.329.

يُتوقَّع فعله من أي فيلسوف في مثل هذه الموارد عندما يكون بعدد التنظير الاجتماعي أو الأخلاقي، وما فعله هو اللجوء إلى نوعٍ من التقييم، أي وضع القيم واختراع المعايير.

وهنا نقول لكلِّ أولئك الذين قطعوا كلَّ صلة لهم بالوحي وهم بصدد بناء العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، هؤلاء لم يجدوا غير اختراع المعايير وسيلة للبناء عليها في مقام التنظير. فهذا هو هيوم مثلٌ واضحٌ؛ حيث إنَّه رمى بالتجربة جانباً ولجأ إلى أسسٍ مختلفةٍ لقيم عليها فلسفته. وهذا ما كنا نقوله من قبل، وهو أنَّ العلوم الإنسانيَّة تُبنى على موقف فلسفي من الإنسان وسعادته وكماله، ثم توضع الأنظمة الأخلاقيَّة لنَقْل الإنسان من حيث هو، ومن واقعه، إلى حيث يجب أن يكون.

ولننظر إلى الدين كيف يحل هذه المعضلة التي يعانيها الفكر البشري: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[1]. بلى، إنَّ هذه الوصفة الإلهية لا تنفع إلا من يؤمن بالله، ولكن ألا تساعد هذه التوصية الدينيَّة على حل بعض معضلات الفكر الإنساني، وتقدم له الأسس والمعايير التي يمكن أن ينطلق منها؟

دور القيم الدينيَّة في تحديد العام والخاص في القانون

سوف نعالج في هذه الفقرة دور الدين في مجال القانون؛ وذلك أنَّ من أهم الإشكاليَّات التي تواجه القانون هي الموقف الواجب اتخاذه من حدود كلّ من الخاص والعام. ومن الواضح أهميَّة هذه القضيَّة وكونها من القضايا الحيوية للتقنين؛ حيث إنَّ القانون يُسَنُّ ويشرَّع

---

(1) سورة النساء: الآية 135.

للميدان العام ولتنظيم العلاقات في المجال العام، ولا يتدخَّل في الحياة الشخصيَّة التي لا تنعكس على الميدان العام. وما لم يُرسم كل من الميدانين: العام والخاص، بدقَّة لا يجد القانون حقله الذي يريد أن يعمل فيه. بل يمكن أن يصاغ السؤال بشكلٍ مختلف وهو أنَّه هل يمكن للقانون أن يتدخل في الحياة الشخصيَّة، أم أنَّ عليه أن لا يتصدَّى لغير تنظيم الحياة العامة؟

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنَّ العاملين في الحقل السياسي لا يتوقفون ملياً عند هذا الأمر ويفترضون أنَّ المجالات قد حُدِّدت بشكلٍ لا يحتاج إلى إعادة النظر فيها وترسيمها من جديد. ولكن كل قانون في أي زاوية من زوايا العالم المعاصر، بل والقديم ، سُنَّ ونُظِّم بعد حسم تلك القضيَّة ولو من دون أن يعطيها حقها من التأمل والتفكير.

وللإطلالة على بعض التجارب في هذا المجال يمكن الإشارة إلى جون لوك أبي الليبرالية كما يسمِّيه بعضهم، فهو يؤمن مثلاً بضرورة التمييز بين العام والخاص قبل الشروع في التقنين. وما زال هذا التيار المؤمن بضرورة التمييز بين الميدانين مستمراً حتَّى يومنا هذا. وهنا نوجِّه سؤالنا إلى بناة العلوم الاجتماعيَّة والناشطين في حقولها المتنوِّعة لنعرف وفق أي رؤية فلسفيَّة يبنون تمييزهم بين العام والخاص ووفق أيِّ نظريَّة يرسمون حدود كلٍ منهما؟

ومن الممكن أن يقول بعضهم إنَّ العام والخاص مفهومان واضحان بل بديهيان لا يحتاجان إلى جهدٍ كبيرٍ. ويقول آخرون: إنَّ البديهي ينقسم إلى قسمين بديهي بذاته، وبديهي بالقياس إلى جماعة أو مجتمع. والبديهي بذاته مثل قضيَّة: «الكل أكبر من الجزء» فهذه القضيَّة كما هو معروف من القضايا التحليلية التي لا يتوقَّف العلم بها على التجربة واختبار الأجزاء وقياس كل منها إلى كلِّه. بل يكفي أن نعلم

معنى الكل ومعنى الجزء حتَّى نحكم بصدقها. وعندما نتأمل في هذه القضيَّة وأمثالها نجد أنَّنا ندلِف منها إلى البديهي بالقياس وذلك لأنَّنا نستعمل كلمة «كل» وكلمة «جزء» في معنى خاص، وبالتالي يتوقف إيماننا بهذه القضيَّة البديهيَّة على موقفنا من الكل والجزء، وإلا من لا يتفق معنا في معنى هاتين المفردتين ويقصد معنى آخر لا يمكنه أن يجارينا في الحكم على الكلّ بأنَّه أكبر من جزئه.

ونكتفي بهذه الإشارة ونتحوَّل إلى البديهي بالقياس أو البديهي النسبي، ونمثل له بقضيَّة: «الشمس تدور حول الأرض»، فإنَّ هذه القضيَّة كانت في فترة تاريخيَّة محددة واحدة من القضايا البديهيَّة التي لا يرقى إليها الشك، ولكن حصل بعد ذلك أن اختلف الموقف من هذه القضيَّة وضرب الشكُ أسُسَها، بل حُكِم عليها بالبطلان. وهنا نلتفت قليلاً إلى الوراء لنقول: إنَّ مفهوم العام والخاص، حتَّى لو كان من المفاهيم الواضحة، فلن يكون أوضح من قضيَّة الكل والجزء أو أوضح من قضيَّة دوران الشمس حول الأرض، يوم كانت مسلَّمة. ومن هنا، لا تُغني دعوى الوضوح عن التأمّل في معنى العام والخاص وترسيم حدودهما، ليتصدَّى أهل القانون والتشريع، للتشريع وهم على بينة من أمرهم.

ومن الحلول المرشَّحة للاعتماد عليها في حلّ هذه المعضلة، الشهود والحدس، وتجدر الإشارة إلى أنَّنا لا نريد من الشهود معناه الاصطلاحي في العرفان والفلسفة الإسلاميَّة، وإنما نقصد به معناه المتداول في الفلسفة التحليلية. وعلى أي حال لا نرى في الشهود منطلقاً صالحاً للبناء عليه؛ وذلك لأنَّ الشهود المقصود لا يملك أيَّ أساس نظري، وما هو إلا أثر من آثار الواقع الاجتماعي المعيشي.

ومن هنا، لا يمكن حل هذه المعضلة والتميز بين الخاص والعام في القانون، إلا بالنظر إلى المجتع من الأعلى؛ أي من خارج الواقع، وهذا الموقع النظري الذي ننطلق منه ليس موقفاً مجرداً عن كل عاطفةٍ أو ميلٍ، بل هو مجبولٌ بالعواطف والقيم الاجتماعيَّة والفردية[1]. ولأجل ذلك كلّه يعتقد عددٌ كبيرٌ من المفكّرين في السياسة والقانون والاجتماع، بأنَّ الحل الأمثل هو إيكال هذه المهمة إلى وكلاء المجتمع ونوابه ليرسموا الحدود الفاصلة بين الخاص والعام وفق ما يرونه محقِّقاً لمصالح المجتمع وأفراده، وعلى الرغم من عدم توفر هذا الحلّ على أساس نظري، إلا أنَّه يبقى الحل المتاح والميسور والمحور العملي فيه والمعيار الأساس، هو ملاحظة نسبة تأمينه للميول والعواطف والرغبات المبتنَّاة من قبل المجتمع المستهدف. وهنا نكرر سؤالنا: ألا يمكن للدين وما فيه من قيم عليا، أن يقدِّم معايير صالحةً للاعتماد في هذا المجال؟ وإذا كان الإنسان لا يستطيع مهما بلغ من التجرد والنزاهة، أن يتجرَّد عن الغرض والمطمع، فإنَّ الدين يمكن أن يُعدَّ متعالياً على الأطماع بالنظر إلى مصدره الإلهي، وعابراً للقوميات والأعراق والألوان.

الدفاع عن الدور التقويمي للدين

أرى من المناسب في الختام التعرض لبعض النقاط التفصيليَّة، لما لها من أهميَّة في إيضاح المقاصد وإغناء البحث.

حيث يسأل بعض الباحثين عن المنهج الذي يمكن أن يتمَّ على ضوئه إدخال الدين إلى ساحة العلم وبنيته؟

(1) لمزيد من الاطلاع على تفاصيل هذه الإشكالية في السياسة والقانون، راجع: أندرو ليفين، **النظريَّة الليبرالية الديموقراطية**، نقله إلى الفارسية: سعيد زيبا كلام، منشورات سمت، 1380.

وعلى الرغم من أهميَّة هذا السؤال، إلا أنَّنا نعتقد أنَّ العلماء وفلاسفة السياسة والاجتماع يتبنَّون منهجاً محدداً وواضحاً قبل الخوض في البحث والتنظير، بل إنَّهم يشمِّرون عن سواعدهم لخوض غمار البحث وفق ميول خاصة يتبنَّونها بالطبع، أو بأي سبب آخر. ثم يأتي فلاسفة العلم ليحلّلوا ويضعوا المنهج المعتمد، ولا يكتشفونه. فقلَّما تجد فيلسوفاً سياسياً اجتماعياً يطيل الفكر ويجيل النظر في المنهج، ليقول لنا قبل البدء في البحث إنِّني سوف أعتمد المنهج الفلاني، ويشرع في البحث على ضوء ذلك القرار. وعليه فإنَّ السؤال عن المنهج هو من الرواسب المتحجرة للرؤية الوضعيَّة التي ما زالت مستقرَّة في جامعاتنا، بل وحوزاتنا العلميَّة[1].

ومن جملة الموانع والمعيقات التي تُثار في وجه الحديث عن علم الاجتماع الديني، التمييز المزعوم بين مجالين هما: صياغة النظريَّات ونقدها. والمقصود من هذا التمييز دعوى أنَّ الدين يمكن أن يُساهم في صياغة النظريَّة العلميَّة، ولكن عندما تتجاوز النظريَّة منطقة الصياغة والوضع، وتنتقل إلى عالم النقد ينتهي دور الدين، ويصبح الفاعل الأهم هو العمل وبالتالي لا يمكن نقد النظريَّة، إلا وفق المنهج العلمي. وهذه هي أيضاً واحدة من مخلَّفات التفكير الوضعي والتفكير التفنيدي (قابلية التفنيد)؛ حيث إنَّ هذا التمييز لم يُطرح بقوة سوى في هذين المذهبين الآفلين من سماء فلسفة العلم في العصر الحاضر. ومن المؤسف أنَّ هذا النمط من التفكير ما زال محتفىً به في مدارسنا وجامعاتنا، وكأنَّه وليد شابٌّ يمثِّل أحدث مبتكرات العقل الغربي؛ بينما الواقع هو انقضاء ما يقرب من نصف قرن على ولادته، وتراكم الفكر النقدي حوله وعلى

(1) انظر: الملاحظة الرابعة.

ضفافه إلى حدٍ أدّى إلى حجبه عن الرؤية. فهذا هو كارل بوبر نفسه يقبل كما تقدم بناء نقد النظريَّة واختبارها على قاعدة الإجماع العلمي، مع ما يشوب هذا الإجماع من ميول ورغبات وعواطف. وإذا كان بوبر يقبل ذلك، فمن لحقه من فلاسفة العلم يعترف بدخول العواطف والقيم والميول والرغبات في الأحكام العلميَّة تقييماً ونقداً بشكلٍ يفوق اعترافه.

والعائق الثالث الذي وُضِع في طريق المشاركة التقويمية للدين في بناء العلم، هو أنَّ دخول الدين على هذا الخط يفقد العلم خصوصيَّته الآفاقية التي يعترف له القرآن بها؛ حيث يسند اكتشاف الآفاق ورؤية آياتها إليه. ولكنَّنا نقول: كيف نثبت أنَّ العلم في نسخته الواقعيَّة الحاليَّة آفاقي؟ بل كيف نثبت وجوب كونه آفاقياً سواء كان كذلك واقعاً أم لم يكن؟ إنَّنا نعتقد أنَّ من يطلع على المقالات العلميَّة التي تنشرها المجلات العلميَّة المتخصِّصة العالميَّة، يكتشف أنَّ خصوصيَّة الآفاقيَّة للعلم من الخصوصيَّات المعرَّضة للنقاش الجاد والحاد في وقتٍ واحد. ولكنَّ منتدياتنا العلميَّة، أو بعضها على الأقل وبخاصَّة دعاة التنوير ومدَّعيه، ما زالوا يصرون على آفاقيَّة العلم وحياده، وربَّما كانت الشواهد التي حاولنا عرضها في ما تقدم حجةً كافية ودليلاً مقنعاً للتخفيف من كثافة الإصرار غير المبرر على حياد العلم، وبعده عن القيم والمعتقدات، والتأثر بالخلفية الثقافيَّة للعالِم.

وفي الختام نأمل أن تكون محاولتنا هذه قد سلطت الضوء على الموضوع الذي نحن بصدد معالجته، ونتمنَّى أن تكون الأمثلة والشواهد التي قُدِّمت كافيةً لإعطاء الدين دوره اللائق به في مجال بناء العلم نقداً وتأسيساً. وليس ما ندعيه أمراً خفياً، فإنَّ من يراقب حركة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة يطَّلع بوضوحٍ على الدور الذي تلعبه القيم والثقافة في تكوين رؤية العالِم وبناء أفكاره وصياغة نظريَّاته. كما أنَّنا حاولنا أن

نثبت أنَّ الموانع والمعيقات التي تطرح في وجه الدين ودوره في العلوم الإنسانيَّة، ما هي إلا غدير من نهر أدلجة العلوم[1]. على حد تعبير مكنتاير. وعلى أيِّ حال لا يجوز أن يتأثَّر علماؤنا بهذه الأيديولوجيا، ولا ينبغي بهم أن تعيقهم عن العمل الفكري والنشاط العلمي بما هم علماء يستندون إلى الوحي والسماء في مقابل علماء الحداثة والعلمانية بل ربَّما الإلحاد[2].

(1) يقول مكنتاير حول مفاهيم الصدق والكذب والمعقولية: «إنَّ مفاهيم الصدق والكذب والمعقوليَّة يبدو أنَّها لم تطرح للعلم ولم تتم صياغتها من أجله، بل إنَّها تسرَّبت إلى العلم من أيديولوجيا العلوم، تلك الأيديولوجيا التي سيطرت على فكرنا بدء من عصر التنوير في القرن الثامن عشر».

(Machntyre,A., «**Panel Discussion**», in E. Mcmullin (ed), Construction and Constraint, Notredame, Notredame University Press, 1988. P 240.

(2) انظر: الملاحظة الخامسة.

الملاحظات:

1 ـ يحاول الدكتور **زيبا كلام** في مقالته هذه، وبواسطة الشواهد والتجارب الفكريَّة التي يستشهدها، أن يثبت أنَّ العواطف والميول والقيم تدخل على خط نقد النظريَّات العلميَّة وصياغتها، وهذا يفتح الباب في وجه الدين والمعتقدات الدينيَّة للدخول على الخط نفسه والقيام بالدور عينه. والعلم الحاصل من هذا التداخل سوف يكون موافقاً للدين، ويمكن بالتالي تسميته علماً دينياً. ونودُّ في ختام هذه المقالة طرح بعض الملاحظات إغناءً للفكرة، وتعميقاً للنقاش، فنقول:

أ ـ يستند الدكتور **زيبا كلام** إلى شواهد تجريبيَّة؛ ليثبت تأثير المعتقدات الدينيَّة والفلسفيَّة في الأحكام العلميَّة. وإذا غضضنا النظر عن النقاش في صحَّة هذه الاستشهادات، وهذا أمر سوف نعالجه في الملاحظات اللاحقة، فإنَّه لا يسعنا غض الطرف عن ملاحظة منهجية حاصلها تصنيف هذا الأسلوب في باب الاستقراء، ولكن يبدو من الموقف الفلسفي للمستدل نفسه أنَّه لا يعتمد الاستقراء منهجاً وطريقةً في العلم.

ب ـ ثمَّ لو افترضنا صحَّة الدعوى المذكورة أعلاه، فإنَّ أكثر ما يَثْبت هو وقوع ذلك في الخارج وفي الخبرة العلميَّة للعلماء. ولكن كيف ننتقل من «ما هو كائن» إلى «ما يجب أن يكون»، لنوصي العلماء بالمحافظة على هذا الواقع؟

ج ـ يضاف إلى ما تقدَّم، أنَّه حتَّى لو جوَّزنا الطريقة المذكورة واعترفنا بها، فإنَّ ما يستفاد من ما يطرحه الدكتور **زيبا كلام** هو إثبات وجود شيء باسم العلم الديني. ولكنَّه لا يحدِّد لنا سبل الوصول إليه، وسبل الاستفادة من القيم الدينيَّة في مجال البحث العلمي. وعلى أيِّ حال عندما يتوفَّر بين أيدينا ما نسميه «العلم الديني»، فإنَّنا لا نستطيع إثبات تفوقه وفضله على سائر العلوم؛ لأنَّ كل واحدٍ منها علمٌ يصف عالمه الخاص وينطلق من أسسٍ مختلفةٍ عن العلوم الأخرى.

د ـ يذكر الكاتب مطلع مقالته أنَّه سوف يحاول استطلاع مجالات علميَّة

عدَّة ليستكشف مدى حاجتها إلى العواطف والميول الإنسانيَّة؟ ثم ليستكشف إمكانيَّات دخول القيم الدينيَّة على خط بناء النظريَّات العلميَّة وتقييمها. ولكنَّه في مقام العمل حصر شواهده وأحكامه وتحليله بالفلسفة السياسيَّة الاجتماعيَّة، فهل يمكن تعميم الأحكام المستفادة من خبرة علماء السياسة والاجتماع إلى سائر العلوم.

2 ـ ربَّما كان أفضل الشواهد التي عرضها الكاتب واستند إليها في مقالته، هو استشهاده بكارناب. ولكن لنا موقفنا من كلام كارناب واستشهاد الكاتب به واستفادته منه. وهو أنَّه حتَّى لو قبلنا فكرة الحضور الجاد والفاعل للخلفيات الثقافيَّة في المرحلة الجنينيَّة للعلم، إلا أنَّه لا ينبغي أن نغفل عن أنَّنا لو تجاهلنا في مرحلة الحدس عاملاً مؤثراً في الظاهرة مورد البحث، فإنَّ هذا العامل سوف يكشف لنا عن نفسه على شكل فوضى أثناء حدوث الظاهرة. وبعبارةٍ أخرى: كثيرا ما قاوم الواقع حالات الحدس الخاطئة التي كانت تحدث للعلماء. وإنَّ تاريخ العلم والتجارب العلميَّة مليء بحالات انكشاف خطأ الحدس من خلال كشف بعض الأسباب المجهولة عن نفسها، ثم الانتقال إلى حدسٍ آخر وفق المعطيات الجديدة التي تتوفر أثناء التجريب. أو فلنقل إنَّ الحدس وحده لا يحدِّد مصير النظريَّة العلميَّة، حتَّى لو كان عاملاً مؤسِّساً لها عند انطلاقها.

3 ـ يدعي الكاتب أنَّ دور فلاسفة العلم ليس هو تقديم وصفةٍ خاصَّةٍ للمناهج التي يجب على العلماء اتباعها، بل دورهم هو محاولة الكشف عن الطرق والمناهج المعقولة للبحث العلمي. ويبدو أنَّه محقٌ في وصفه دور هؤلاء العلماء. وما يمكن استفادته من موقف بوبر هو أنَّ العالم الذي يعتقد بضرورة بناء العلم على المنطق والتجربة، مثل هذا العالم مضطرٌ شاء أم أبى، إلى تحديد موقعٍ خاصّ للعواطف والقيم والميول والرغبات. وامتياز بوبر في هذا المجال هو سعيه في تحديد هذا الموقع وضبطه وتعيينه، ومن دون هذا الأمر سوف يتحوَّل العلم إلى ساحة للأيديولوجيا تمارس عليه إكراهاتها، الأمر الذي حصل في بلدان الكتلة الشرقية لجهة موقفهم من النظريَّة النسبيَّة أو النظريَّة الجينيَّة.

ب ـ يمكن تفسير انتهاء بوبر إلى نوع من التقاليديَّة بأحد تفسيرين: فإمَّا أن نعترف بصحَّة ظاهر كلام بوبر ونوافقه في عدم قدرة العلم على ادعاء الحياد والتخلُّص من التقليد المتداول بين أهل العلم؛ وإمَّا أن ندَّعي أنَّ العلم يملك الخصائص المدَّعاة له من الحياد وكونه فوق التاريخ وعابراً للمجتمعات والبيئات، ولكنَّ المشكلة في معيار العلمويَّة الذي وضعه بوبر؛ حيث إنَّه عجز عن إبراز معقولية العلم.

4 ـ يستشهد الكاتب في ثنايا مقالته بأقوال الفلاسفة وكلماتهم لإثبات أثر الاعتقادات الشخصيَّة والثقافة في مسيرة العلم. هذا ولكنه في أواخر مقالته يُنزِل الفلاسفة عن مسند التوصية وتقديم الوصفات المنهجيَّة. ومن هنا، ربَّما كان الأولى به هو الاستشهاد بعمل العلماء لا بأقوال الفلاسفة.

5 ـ يوحي الفضاء الحاكم على مقالة الدكتور زيبا كلام باعتقاده بسعة تأثير الثقافة والمواقف الفكريَّة للعالم، في العلوم كلها؛ بحيث لا تبقى زاوية من زوايا العلم بمنأى عن هذا التأثُّر. ومن الواضح أنَّ هذا التقييم لو صحَّ سوف يفضي بنا إلى نسبيَّة معرفيَّة مطلقة، وسوف لن يبقى مجال للحديث بين شخص وآخر حول نظريَّة علميَّة، وسوف تنعدم المعايير التي تسمح بالترجيح بين النظريَّات العلميَّة. وعليه لا يمكن للكاتب ولا لغيره الوقوف في وجه الوضعيَّة المنطقيَّة؛ وذلك لأنَّ هذه النظريَّة كانت في وقتٍ من الأوقات، أو في بيئة علميَّة محددة مورد إجماع واتفاق. بل لو صح هذا التقييم لسرى أثرُه السلبي إلى مدعيات المتدينين أنفسهم ولما أمكن لهم دعوى النزاهة عن الغرض والاستقلال عن العواطف والميول، وأوضاع الزمان والمكان وظروفهما.

دينـنة العلم مقدمة لتجسيد الإسلام في الواقع الاجتماعي

حوار مع: السيد مهدي مير باقري

■ **لقد أُنشِئت مؤسَّسات علميَّة ومراكز دراساتٍ وأبحاثٍ، تبتني فلسفة وجودها على دعوى أسلمة العلوم، والدوران حول قطب العلم الديني. وعلى ضفاف هذا العنوان العام طُرحت مجموعة من الأسئلة حول إمكان تحقُّق هذا الهدف، ومدى الحاجة إليه على فرض إمكانه وفوائده المتوقَّعة منه. وتحوَّلت هذه الأسئلة إلى شغل جديد يضاف إلى أشغال الفلاسفة وعلماء الكلام. ونهدف من هذا الحوار إلى أن نطل وإياكم على نشاط «مركز دراسات العلوم الإسلاميَّة» والأسس التي ينطلق منها. ولا بأس من الانطلاق من خلال التساؤل عن الهدف والغاية من طرح فكرة العلم الديني؟ ثم معرفة ما تحقَّق من هذا الهدف أو الأهداف؟ ونستطلع الموانع والمعيقات على فرض وجودها؟**

السيد مير باقري: لا يمكن أن ندَّعي اتفاق الرأي حول ضرورة وجود ما يسمى بـ «العلم الديني» ولا اتفاق الرأي حول المدخل إلى هذه الظاهرة، أو كيفية الدخول إليها. فمركزنا مثلاً: انطلق من زاوية تحقق الإسلام بشكلٍ كامل في ميدان العمل؛ حيث إنَّنا نعتقد بأنَّ حضور الدين في جميع أبعاد الحياة الإنسانيَّة يقضي بوجود شيء باسم «العلم الديني». والخلفيَّة التي تحكم اعتقادنا هذا هي إيماننا بأنَّ تحقُّق الإسلام وتمثُّله

الخارجي يحتاج إلى مفاهيم علميَّة. وعندما تنقطع أواصر الصلة بين المفاهيم العلميَّة والدين، لا يمكن لهذه المفاهيم أن تخدم أهداف الدين ولا يمكن أن تُسخَّر في خدمته. وقد دعانا هذا الإيمان إلى السعي في بناء مجموعة من المفاهيم العلميَّة، وبالتالي إنتاج «العلم الديني» رغبةً منَّا في تجسيد الدين في واقع الحياة الاجتماعيَّة وتأسيس حضارةٍ دينيَّةٍ.

[الثورتان الثقافيَّة والسياسيَّة مقدمتان لنيل العلم الديني]

وحول سؤالك عن مدى النجاح في الوصول إلى تلك الأهداف المبتغاة، فإنَّ الجواب يتوقَّف على معيار النجاح. وأنا أعتقد أنَّ الهدف الذي اخترناه وهو الكشف عن المفاهيم العلميَّة وتأسيس العلم الديني، يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ، ومدى زمني رحبٍ. ويجب قبل ذلك أن تتوفَّر لوازم تحقّقه، ثم بعد ذلك يمكن الحكم على مدى الوصول إلى الهدف ومدى صوابيَّة اختياره هدفاً. ويعتقد القائمون على المركز أنَّ من أهم لوازم تحقُّق هذا الهدف هو حصول ثورةٍ ثقافيَّةٍ بالمعنى الكامل للكملة. وينبغي قبل القيام بهذه الثورة تهيئة الظروف الاجتماعيَّة والفرديَّة. ومن هذه الظروف خلق مناخٍ من الوعي بضرورتها، ولا يتمُّ ذلك أيضاً، إلا من خلال ثورةٍ سياسيَّةٍ.

وعلى الصعيد الإيراني، فإنَّنا نعتقد أنَّ الثورة الإسلاميَّة هي الثورة السياسيَّة الممهِّدة للعلم الديني والمقارِنة للثورة الثقافيَّة التي يتجلى بعدها الثقافي في قضيَّة حضور الدين في حياة الإنسان في جميع أبعادها وزواياها، وذلك على المستوى العالمي وليس على المستوى المحلي، أو الإقليمي فحسب. ومن الطبيعي أنَّ الثورة الثقافيَّة حدثٌ اجتماعي وليس حدثاً فردياً، والأحداث ذات الطابع الاجتماعي وخاصَّة ذات الطابع الفكري الثقافي لا تتحقق، إلا عندما يتضح التعارض بين القيم الثقافيَّة وبين الواقع السياسي. وهذا أمرٌ يحتاج إلى مدةٍ زمنيةٍ ليست قصيرة. بل إنَّنا نعتقد أنَّ الثورات السياسيَّة التي يُكتَب لها البقاء وطول

العمر، هي تلك التي تنتهي بثورة ثقافيَّة، ومن هنا فإنَّني أعتقد أنَّ الأحداث والسياسيات الثقافيَّة التي أعقبت انتصار الثورة الإسلاميَّة لها دورها الإيجابي في مجال الوصول إلى العلم الديني.

[دعوى القبض على فلسفة العلم الديني بوصفها أساساً لتحقيق الانسجام بين العلوم]

■ **إذاً، تعتقدون بأنَّ مسيرة تحقق العلم الديني، لا بدَّ من أن تطوي المراحل الآتية: أولاً: يجب توفُّر الدواعي الاجتماعيَّة للثورة، ثانياً: أثناء تحقُّق هذه الدواعي ينتهي الأمر بثورة ثقافيَّة، ثم بعد ذلك تولد هذه الثورة الثقافيَّة المفاهيم العلميَّة المناسبة لها، لتنتهي بعد ذلك بتحقق ما تسمونه «العلم الديني». ولكن كلُّ وصفة للتحوّل الاجتماعي والثقافي مبنيَّةٌ على نظريَّةٍ علميَّةٍ أو أكثر. وعليه لا بدَّ من الانطلاق من نظام علمي في المرحلة الأولى. وبناءً على هذا الطرح، إنَّ أيَّ حديث لكم عن النجاح في مشروعكم يتوقَّف على مدى نجاحكم في التأسيس لنظام علمي يحتوي على مجموعة من المفاهيم النظريَّة المنسجمة؛ بحيث تكون هذه المفاهيم مستخرجة من الرؤية الدينيَّة أولاً، ثم تكون قادرةً على شرح وتفسير الظواهر الاجتماعيَّة، وأخيراً تخدم المفاهيم والنظريَّات العلميَّة المنظورة لكم في الثورة التي تتحدثون عنها. ومن هنا، لا بدَّ لأي مركز علمي ينشط في ميدان العلم الديني، ومن بين هذه المراكز مركزكم الكريم، لا بدَّ له من بيان مدى النجاح في صياغة المفاهيم التي تتمتع بالخصوصيَّات الثلاث المشار إليها، ليتّضح على ضوئها مدى الاقتراب من الغاية المنشودة وهي «العلم الديني».**

السيد مير باقري: إذا أردنا للبحث أن يتوالى وفق ترتيب منطقي منهجي لا بدَّ من الانطلاق أولاً من تحديد مدى الحاجة، أو الضرورة إلى تأسيس «العلم الديني»؟ ثم إذا استطعنا إثبات كونه أمراً ضرورياً لا بدَّ

من تحديد الميدان الذي تسرح فيه فكرة العلم الديني؟ لنعرف هل تتحقّق هذه الفكرة في العلوم المحضة كالرياضيَّات؟ أو العلوم التجريبيَّة كالكيمياء، أم أنَّ ميدانها الوحيد هو العلوم الإنسانيَّة؟ ثم بعد ذلك يمكننا البحث حول الأسس التي تعتمد عليها هذه الظاهرة.

وعلى ضوء ذلك، يتوقَّف الحكم بالنجاح أو الفشل على المشروع، على طيِّ هذه المراحل في التقييم؛ أي النجاح في بيان الحاجة والضرورة، والنجاح في توضيح الأسس، وأخيراً النجاح في تحقيق العلم الديني. والسؤال الذي طُرح منصب على المرحلة الثالثة. وقد أوضحنا من قبل أنَّنا تجاوزنا مرحلة إثبات الحاجة أو الضرورة بنجاح. ونحن ندَّعي أنَّ مركزنا قطع شوطاً بعيداً في المرحلة الأولى وطواها بنجاح. وقد أشرنا في الجواب عن السؤال الأول إلى بعض ما يتعلَّق بهذه المرحلة.

وأمَّا في المرحلة الثانية، فإنَّنا ندَّعي في «مركز دراسات العلوم الإسلاميَّة»، أنَّنا استطعنا إنتاج مجموعة من النظريَّات والمفاهيم النظريَّة المستندة إلى الرؤية الدينيَّة والمستنبطة من أعماق الدين. ونحن الآن بصدد إنتاج فلسفةٍ علميَّةٍ ندَّعي أنَّها مستندةٌ إلى المفاهيم الدينيَّة من جهة، وقادرةٌ على قيادة العلوم وهدايتها من جهةٍ أخرى؛ أي هي تحمل إمكانيَّات التحول إلى منهج. ونحن ندَّعي أنَّ الفلسفة العلميَّة التي نحن بصدد إنتاجها، قادرةٌ على التوفيق وتحقيق الانسجام بين المناهج، وهي تخدم الأهداف المتوخَّاة في مجال إنتاج المعرفة الدينيَّة والعلميَّة والعمليَّة. ونعتقد أنَّنا قطعنا شوطاً مهماً وتوصَّلنا إلى إنتاج فلسفة المنهج المطلوب، وندَّعي أنَّ نيل هذا المنهج أهم من إنتاج الفلسفة نفسها أو النظريَّات الفلسفيَّة والعلميَّة.

ولتوضيح المدَّعى نلقي وإياكم نظرةً إلى تاريخ الفلسفة والنظريَّات الفلسفيَّة؛ ليكشف لنا تاريخها عن عددٍ من الفلاسفة استطاعوا إنتاج نظام

فلسفي، ولكنَّهم عجزوا عن إنتاج منطقٍ خاصٍّ بهذا النظام، ما أدَّى إلى مجانبة النجاح في مقام تنمية المفاهيم النظريَّة التي توصلوا إليها. بينما ندَّعي أنَّنا في عقدين من عمل المركز استطعنا الوصول إلى قسم كبير ممَّا نحن بصدده، ما يؤسِّس قاعدةً مهمّةً للوصول إلى مناهج خاصَّةٍ بالعلوم المختلفة وفق الرؤى الفلسفيَّة العامَّة التي توصَّلنا إليها.

■ **إنَّ الهدف الأصيل هو الوصول إلى العلم الديني. وبالتالي، فإنَّ معيار الحكم بالنجاح ينحصر في قياس ما تم إنتاجه، أو تدوينه ممَّا يصدق عليه اسم «العلم الديني». ولا يمكن الحكم بالنجاح على مشروعكم ما دمتم في مرحلة البحث عن فلسفة العلم ومبادئه النظريَّة. اللهم إلا أن يثبت أنَّ العلاقة بين الطرفين وثيقةٌ إلى حدٍ يسمح بدعوى كون الفلسفة المشار إليها جزءاً من العلم الديني نفسه؟ وما يدعو إلى التساؤل هو أنَّ فلسفة العلم في الغرب متأخِّرة حدوثاً عن العلم نفسه؛ ولذلك لا يمكن أن تكون علة له، بل هي مستنبطة من عمل العلماء في ميدان البحث العلمي. ومن هنا، يمكن القول إنَّ فلسفة العلم علم وصفي لما أنجزه العلماء ومحاولة اكتشاف للقوانين التي تتحكَّم بحركة العلم. وعليه، إذا لم يستطع مركزكم إثبات وجود علاقةِ عليَّة بين العلم وفلسفته، فلا يمكنه دعوى النجاح في الاقتراب من الهدف المنشود، ما دام في مرحلة التنظير الفلسفي للعلم الديني الذي لم يتحقق بعد.**

السيد مير باقري: ينبغي الالتفات إلى اختلاف الموقف باختلاف القرار والرغبة. فتارةً لا نتَّخذ قرار إدارة العلم العلمي، ولا نهدف إلى التوفيق، أو تحقيق الانسجام بين علومنا ومعتقداتنا وطوراً نسعى إلى ذلك ونرغب فيه. في الحالة الأولى يمكن للعلماء أن يشمِّروا عن سواعدهم ويخوضوا التجربة كلٌّ منهم من الزاوية التي يريد، ولا مانع من تحقُّق التعارض بينهم، بل مثل هذا التعارض طبيعي ومنطقي. وأمَّا

الحالة الثانية؛ أي حالة اتخاذ قرار إدارة العمل العلمي، لا بدَّ من وضع خارطةِ طريقٍ تؤمِّن الحد الأدنى من الانسجام بين العلوم. وعندما يكون المراد التوفيق بين العلم والدين، لا بدَّ من أن يتدخَّل الدين في وضع هذا المنهج ويشارك فيه.

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لا مانع من الالتفات إلى الوراء والبحث عن القوانين الناظمة للبحث العلمي والاستفادة منها لتكميلها وتصحيح مسارها، أو التوصية بها لما يأتي من مسيرة العمل العلمي. وبالتالي، فكما أنَّ فلسفة العلم تساعد العلم؛ على تصويب مساره، فإنَّ مسيرة العلم نفسه، يمكن تساهم في تصويب فلسفة العلم وبنائها. ولست أقصد أبداً أنَّ فلسفة يجب أن تتقدم بالضرورة على العلم، بحيث تكون علةً منتجةً له. بل ما أقصده هو أنَّ فلسفة العلم يمكن أن تساهم من جهةٍ في شرح العلاقة بين العلوم، بحسب ما مضى من تاريخها، ومن جهةٍ أخرى يمكنها أن تكون خطةً صائبةً لتوضيح مسيرة العلم الآتي. وعلى أي حال، إنَّ الهدف الأساس لفلسفة العلم هو تحقيق التوازن والانسجام بين العلوم. وعندما يُتَّخذ قرار إدارة العمل العلمي وتحقيق الانسجام والتواصل بين شبكة العلوم والمعارف، لا بدَّ من طرح نظامٍ هادٍ ومرشد لهذه العلوم، وفلسفة العلم تتمتع بهذه القدرة وتمتاز بخصوصيَّة التوجيه والإرشاد.

■ **عندما تتحدَّثون عن فلسفة العلم، أو عن المنهج الذي ينتج العلم الديني، يبدو السؤال عن منشأ هذه الفلسفة أو ذاك المنهج مبرّراً. وبعبارة أخرى: لا بدَّ من السؤال عن كيفيَّة اكتشافكم لهذا المنهج وقواعده، فهل اعتمدتم نموذجاً تاريخياً عُرِف في مرحلةٍ من مراحل التاريخ الإسلامي، وحاولتم استخراج القواعد التي بُني عليها؟ أم أنَّكم تستخرجون هذه القواعد من الصورة التي ترسمونها في أذهانكم لمفهوم العلم الديني؟**

السيد مير باقري: إذا استخدمنا مفهوم العلم الديني في معنى محدَّد، يمكننا القول إنَّ هذا المفهوم لم يكن له وجود عبر التاريخ، وذلك فيما إذا كان المراد من العلم علم الطب والفلك والرياضيَّات وغيرها... ويشمل هذا النفي كلّ العصور الماضية في التاريخ الإسلامي، حتَّى يوم كانت الحضارة الإسلاميَّة في أوجها. والمعيار الذي نطلق هذا الحكم على أساسه هو أنَّه لم يكن بين العلم والدين في تلك الفترة علاقة منطقيَّة. ومن هنا، فإنَّ العلم الذي أُنتج في تلك الفترة ليس علماً دينياً، حتَّى لو أنتجه علماء متديّنون. وينسحب هذا الحكم، باعتقادي، على الفلسفة نفسها؛ لأنَّها وإن أُنتجت في العالم الإسلامي، وعلى يد فلاسفة مسلمين، إلا أنَّه ليس بينها وبين الدين علاقة منطقيَّة. وهنا نستثني بعض المسائل الفلسفيَّة التي تتوفَّر فيها هذه الخصوصيَّة دون غيرها من المسائل.

فالمعيار الذي نعتمده هو إنشاء علاقة منطقيَّة بين العقل والوحي. ونحن نعتقد أنَّ الحس والعقل والدين كانوا عبر التاريخ أصحاب سفر، ولم يتحقَّق بينهم تعارض واضح في أي مرحلة تاريخيَّة، إلا بعد أن ظهر العقل النظامي (systemic) عند الإنسان، يوم حاول الإنسان في القرون الأخيرة تنظيم معارفه ومعلوماته سيستاميّا، ما أدَّى في التجربة الغربيَّة إلى إظهار التعارض الخفي بين الدين من جهةٍ، والعقل العلماني والحس من جهةٍ أخرى. وما أعقب ذلك من أفول شمس عالم المعنى والمعنويات، وخفوت بريقها بعد الاكتفاء بالحس والتجربة الحسيَّة.

وربَّما تسألون هنا، إذا كان هذا التعارض موجوداً، فلماذا ظل كامناً طوال تاريخ البشريَّة ولم يلتفت إليه العلماء، إلا في القرون الأخيرة؟ وجوابنا عن السؤال هو: أنَّ السبب في عدم الالتفات إلى هذا التعارض يرجع إلى طبيعة الرؤية الإنسانيَّة في تعاملها مع العالم، وذلك أنَّ الإنسان غالباً كان يتبنَّى أصالة ماهية الأشياء (في مقابل أصالة

الوجود)، وعندما كان يتعامل مع الأشياء والظواهر كان يتعامل معها بوصفها مستقلَّة بعضها عن بعضها الآخر. ومن هنا، لم يكن يلتفت إلى التعارض بين العقل والحس والوحي؛ لأنَّه كان يخص كلَّ واحد من هذه المفاهيم بساحةٍ، لا تتداخل مع ساحة الآخر.

فيكفي لوصف العلم بأنَّه ديني، وفق هذه الرؤية، أن يكون العالِم الذي أنتجه عالِماً مسلماً. وما زال هذا الاعتقاد رائجاً ومتداولاً حتَّى عصرنا هذا، حول مصطلح «العلم الديني». وعلى أي حال، ربَّما كانت توجد بعض قنوات التواصل بين العلم والدين، وأهمُّها تأثير المعتقدات الدينيَّة والأفكار التي يحملها العالم في مجريات عمله العلمي، دون أن يكون هذا التأثير مقنَّناً وخاضعاً لقواعد منطقيَّة مرسومةً بدقة. وهذا ما منع من اكتشاف التعارض الخفي الذي أشرنا إليه. ولكن عندما التفت الغرب إلى ضرورة بناء الأفكار وفق رؤية محددة، وعندما التفت الغربيّون بعد الثورة الصناعيّة إلى وجوب إخضاع حياة الإنسان بجميع أبعادها لنظام إداري موحَّد، لاحَظوا مواقع التعارض بين العلم والدين، واتَّضح لديهم أنَّ الدين معيق للتنمية التي يحثون الخطو نحوها. وهنا أُلفِت إلى أنَّ التنمية المشار إليها، هي التنمية وفق الرؤية التي يحملها الغرب، حيث تمثَّل اللذةُ الحسيَّة أحد أهمِّ أركانها.

وأمَّا إذا نظرنا بعينٍ أخرى، أو نظرنا بالعين نفسها إلى جهة أخرى من جهات مفهوم العلم، فإنَّه يمكن القول بتحقق مفهوم العلم الإسلامي في كثيرٍ من محطات التاريخ الإسلامي، وذلك عندما يكون مرادنا من العلم مجموعة المفاهيم والمناهجِ والمسائل والحلول المطروحة لهذه المسائل والإشكاليَّات. فالفقه مثلاً علم إسلامي خالص؛ وذلك لأنَّ موضوعاته ومسائله وحلوله مبنيَّة على الدين، وبينها وبينه علاقة منظقيَّة واضحة.

■ **ألا يمكن القول، انطلاقاً من هذه الإشارة الأخيرة: إنَّ عندنا مصاديق متعدِّدةً للعلم الديني في التاريخ والحضارة الإسلاميَّة؟ حيث إنَّ ما قيل**

عن الفقه، يمكن أن يقال عن علم الأخلاق، وعلم الكلام، وذلك بالنظر إلى مفاهيم هذه العلوم، وموضوعاتها بل وغاياتها. . .

السيد مير باقري: نعم، أوافقكم في الحكم على هذه العلوم التي ذكرتم في السؤال، فإنَّها تتوفَّر على الخصوصيَّات التي تسمح لنا باعتبارها علماً دينياً؛ لتأثُّرها بالدين والنصوص الدينيَّة في صياغتها لمفاهيمها كما في موضوعاتها وإشكاليَّاتها. ولكن ينبغي الالتفات إلى أنَّ محل الخلاف في انطباق مفهوم العلم الديني ليس هذه العلوم، أو فلنقل ما يراد «دينَنته» من العلم ليس هذه العلوم، وإنَّما العلوم التي تُدرس في الجامعات والتي تعمل على معالجة الأمور الاجتماعيَّة[1].

■ **هنا، اسمحوا لي بالعودة إلى سؤالي السابق. فهل أنَّكم تحاولون استخراج المنهج من علم الفقه بوصفه علماً دينيّا، أو من غيره من العلوم التي تتَّسم بهذه السمة؟ أم أنَّكم تستخرجون قواعد منهجكم الذي تسعون في سبيل الوصول إليه من تصوّركم العلم الديني الذي لم يتحقّق في عالم العيان بعد؟ وفي الحالة الأولى ألا يكون المنهج المستخرج هو أصول الفقه التي بني عليها الفقه، وطبّق الفقهاء قواعده طول عهود بحثهم الفقهي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يصلح منهج الفقه وقواعد أصوله للتطبيق في علوم أخرى؟ أم أنَّكم توصَّلتم أو تسعون للتوصل إلى نسخة معدَّلة من أصول الفقه تصلح للاستخدام في غير الفقه من العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وربَّما غيرها؟**

السيد مير باقري: بناءً على ما أشرنا إليه في ما مر، لا بدَّ من التمييز بين العلوم التي تدرس في الجامعات والتي يغلب عليها طابع التطبيق، وبين العلوم التي ذُكِرت أعلاه مثل الفقه وعلم الأخلاق وعلم

---

(1) أنظر: الملاحظة الثامنة.

الكلام. فالفئة الأولى من العلوم ـ وهي محور البحث الأساس ـ لا ينفع في استخراج منهج ديني لها قراءة تاريخها حتَّى في العالم الإسلامي؛ وذلك لأنَّ الباحثين في هذه العلوم لم تكن تشغلهم مسألة العلاقة المنطقيَّة بين بحثهم العلمي وبين الدين. إلا أن نستفيد من التجربة التاريخيَّة في بعدها السلبي؛ أي أن ننظر إلى النتائج والأبحاث العلميَّة التي بُنيت على أسس غير دينية، لنحاول عكس التجربة والعودة إلى الدين علَّنا نستطيع استبدال تلك الأسس بأسسٍ ومباني دينية.

هذا في الفئة الأولى من العلوم، وأمَّا الفئة الثانية مثل علم الفقه والأخلاق وما شابهها، فإنَّ القراءة التاريخيَّة تخدم أغراضنا ومحاولتنا على الأقل في الوصول إلى تعميق البعد الديني لها أكثر من ذي قبل. ولا داعي لتأكيد أنَّنا لا نقصد الاكتفاء بأصول الفقه أو علم الكلام، لحل الإشكاليَّات المنهجيَّة للعلوم كافَّة، وهذا أمر يحتاج إلى بحث مفصل ومستقل.

وجوب تشييد العلم الديني على قواعد «فلسفة العلم» الدينيَّة

■ **يبدو أنَّ فكرة العلاقة التوليديَّة أو علاقة العلة بالمعلول بين فلسفة العلم والعلم، من المسائل التي تخضع لنقاش جاد. بل إنَّ علم الفقه الذي ترون أنَّه علم ديني بامتياز، خضع لتحوّلات خطيرةٍ لا يمكن تبريرها بواسطة المنهج. فالفقه السياسي الذي نظَّر له الإمام الخميني وكانت له آثاره الاجتماعيَّة والسياسيَّة الكبيرة، لا يمكن نسبته إلى أصول الفقه بشكلٍ كامل. وسؤالي هو كيف يمكن أن يتحول الطرح الذي تحاولون إنتاجه إلى مولّد للعلم الديني المنشود؟**

السيد مير باقري: عندما يُحقِّق المنطق الذي يتبنَّاه الباحث العلاقة

بين المفاهيم النظريَّة وبين المفاهيم العلميَّة والاختبار والخطأ، من الطبيعي أن يشكِّل مثل هذا المنطق قاعدةً ومنطلقاً للبحث العلمي. ولا تفوتنا الإشارة إلى أنَّ هذا المنطق نفسه يخضع للتطوير والتعديل في مقام العمل. هذا وأذكِّر بما أشرت إليه في بداية الحديث، وهو حول الهدف الذي يتوخَّاه الباحث أو مدير البحث العلمي وهو الانسجام والتناغم بين مجالات البحث المختلفة في العلوم كافَّة.

■ **إذا توفَّر مثل هذا الطرح (الموديل) الذي تتحدَّثون عنه فبها ونعمت. ولكن هل يوقف الباحثون سيرهم وحركتهم العلميَّة، بانتظار طرح ما يزال جنيناً في رحم أفكار بعض العلماء أو فلاسفة العلم؟ أليس في أذهان الباحثين أنفسهم صورةٌ، ولو مبهمةٌ تحتوي على مجموعة من القواعد غير المدوَّنة يمكنهم العمل وفق هديها وعلى ضوء إرشاداتها؟ ثم ما هو المطلوب؟ هل المطلوب هو اكتشاف هذه القواعد غير المدوَّنة حتَّى الآن، أم أنَّ المطلوب هو تنظيم قواعد جديدةٍ والعمل على تطبيقها والالتزام بها؟**

السيد مير باقري: إنَّ موضوع البحث الأساس والسؤال الأثير الذي نحرص على السعي وراء جوابه هو: هل نستطيع تنظيم ترجيحات العلماء وفرضيَّاتهم (المؤدِّية عادة إلى تطوُّر العلم ونموُّه) بشكل يؤمِّن الانسجام بين المعارف والعلوم حول محور الفكر الديني؟ أو فقل إنَّ السؤال هو: هل هذا الهدف المنشود ممكنٌ أم غير ممكنٍ؟ وعندما ننظر إلى واقع العلوم المعاصرة بأي شيء ينقلب إلينا البصر، هل ينقلب يائساً من تحقيق الانسجام حائراً من التعارض؟ أم ينقلب مسروراً بما في هذه الفسيفساء العلميَّة من تناغم أجزاء؟

■ **لا أرى أيَّ الاحتمالين ضرورياً؛ أي لا التوافق والانسجام بين نتائج العلوم ضرورياً ولا عدمه ضرورياً. ولكنَّنا نلاحظ أنَّ علماء كل علمٍ**

يسعون قدر المستطاع في البحث عن التوافق، ومثال ذلك علم الفيزياء الذي يسعى إلى نظريات تعطي نتائج منسجمة.

السيد مير باقري: إنَّني أعتقد أنَّ هذه اللاضرورة ناشئةٌ عن الغفلة عن كون العلوم والمعارف، بل وحتَّى نظريَّات العلم الواحد، تمثِّل أجزاءً من نظامٍ واحدٍ، يحكمها مصيرٌ ومسيرٌ واحدٌ؛ وإلا عندما نلتفت إلى هذه الوحدة، ونعي المصير المشترك للعلوم نؤمن بوضوح ضرورة الانسجام. وعندما نأخذ علماً واحداً محدَّداً نلاحظ بوضوح أنَّ الانسجام المنشود لا يتحقّق، إلا إذا تمتع هذا العلم بشبكة هادية تنظّم مسيرته. وهنا ربَّما تقولون: مثل هذه الشبكة الهادية التي تطالبون بها لم تكن موجودة يوماً في تاريخ العلم، ولكنّ العلماء مع ذلك استطاعوا تحقيق الانسجام بقدرٍ لا بأس به. وأنا بدوري لا أدّعي أنّ هذا الانسجام بالمقدار الذي تحقّق تابعٌ لمثل هذه الشبكة الهادية أو يكشف بالضرورة عن وجودها، فربَّما كان تحقّق ذلك الانسجام رميةً من غير رام. وكلّ ما أدّعيه ويدعيه المركز هو أنّ الانسجام الهادف والاختياري يحتاج إلى مثل هذه الشبكة الهادية التي تتولّى أو تساعد على تحقيقه.

وبعبارةٍ أخرى: هناك فرق شاسع بين قراءة تاريخ العلم، والبحث عن وجود مثل هذه الشبكة الهادية لحركة العلم أو عدم وجودها، وبين أن نهدف بشكلٍ واعٍ إلى تحقيق هذا الانسجام من خلال تنظيم مجموعة من القواعد والنماذج الإرشاديّة الهادية، التي تؤدّي إلى نموّ العلم وتطوّره ورفع كلّ أشكال التعارض والتشظي التي ربَّما يقع فيها البحث العلمي، أو هو واقع فيها فعلاً. وما نحن بصدده هو الخيار الثاني. ولكنّنا مع ذلك نراعي الواقع قدر المستطاع. ومن جملة ظروف الواقع وإمكانيّاته التي لا بدَّ من الالتفات إليه وحملها على محمل الجدّ خصوصيّات العلماء والباحثين التي أشرتم إليها في طرحكم. ولا بدَّ أيضاً من مراعاة تاريخ العلم ومسيرته الطويلة. ولكن مع ذلك كلِّه، نعي أنَّ تحقيق ذلك الهدف

المبتغى يتوقَّف على تأسيس تلك الشبكة الهادية مع الحفاظ على حريَّة الباحثين للعمل وفق ما يرتضون من مناهج.

■ **إذا سلَّمنا بما تقولون. واعترفنا لكم بضرورة تحقيق الانسجام بين العلوم والمعارف. وسلَّمنا كذلك بتوقُّف هذا الهدف على طرح منهجي واضح المعالم يأخذ بيد العلم والبحث العلمي، ليسير به نحو الغاية المنظورة. ولكن هل استطاع مركزكم منذ انطلاقته حتَّى الآن أن يصل إلى تلك الشبكة الهادية التي تبتني على المفاهيم والأسس الدينيَّة من جهةٍ، والقادرة على تنظيم مسيرة البحث العلمي من جهةٍ أخرى؟**

السيد مير باقري: لا، لم نستطع الوصول إلى تلك الشبكة حتَّى الآن، فالوصول إليها يتوقَّف على مقدِّماتٍ وله لوازم وتبعات، ولا يمكن الوصول إليها ما لم تتحقّق هذه المقدِّمات وتتأمَّن هاتيك اللوازم.

■ **حسن، هب أنَّكم يوماً ما وصلتم إلى هدفكم، ولكن من الذي يتولَّى إنتاج العلوم وفق هدي تلك الشبكة المفاهيمية المنهجية؟ هل هم علماء الدين أم العلماء كل بحسب تخصّصه وميدان عمله؟ وما هو المعيار للحكم على ذلك الوليد «العلم الديني» بالنجاح أو العقم؟**

السيد مير باقري: من الطبيعي أنَّ إنتاج العلم الديني من مهام المجتمع العلمي. والنجاح في هذه المهمّة يتوقّف على مدى قوّة هذا المجتمع، وقدرته على الاستفادة من تلك الشبكة. ولا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ مثل هذه القدرة يمكن اكتسابها بالسعي والجهد، ولا يتوقَّف نجاح المشروع على وجودها الفعلي. فعندما يرقى المجتمع مدارج الكمال في عالم المعنى سوف يكتسب القدرة على إنتاج العلم الديني. فكما أنَّ التنمية المبنيَّة على حبِّ الدنيا بل وعبادتها أدَّت إلى تطوّر العلوم الحسيَّة، كذلك تعميق البعد المعنوي وتأصيل وجوده في المجتمع الإنساني سوف يؤدِّي إلى جعل الدين محورا لهذه الحياة، ما يسهِّل

تحقُّق العلم الديني ويؤدِّي إلى نموّه ورشده. وأمَّا تقويم هذا العلم ومعيار الحكم عليه بالنجاح أو الفشل، فإنَّه مرهون للاختبار و الخضوع لمحكه؛ للحكم عليه بعد وجوده الفعلي[1].

■ **هل تضعون ضمن خطط مركزكم إعداد العلماء القادرين على اتّباع تلك الأسس المنهجيَّة التي تعملون على تشييد أركانها؟**

السيد مير باقري: ربَّما يكون هذا الأمر المهم جزءاً من أهداف المركز وغاياته، ولكن هل هذا الأمر ممكن ومتاح أم لا؟ وربَّما كان هذا الأمر من مهام فلسفة التاريخ. فنحن ندَّعي أنَّ الثورة الإسلاميَّة كانت نقطة تحوّل تاريخي في حركة المعنويّات والدين، وقد مهّدت هذه الثورة لثورة ثقافيَّة تؤسِّس للتفاهم والوفاق حول كثيرٍ من الأمور.

شروط تحقق الثورة العلميَّة

■ **إذا استندنا إلى نظريَّات الثورة في عالم الاجتماع السياسي، نرى أنَّ الثورة لا تتحقّق ما لم يصل الواقع الاجتماعي إلى مرحلة الأزمة. وفي العلم أيضاً لا بدَّ من إبراز الأزمة، أو تحقيقها بحيث يقتنع العلماء أنَّ اعتمادهم على المنهج المتبع أوقعهم في مأزق على مستوى النتائج. ولكن لا نرى لمثل هذه الأزمة أثراً لا في المجتمع بعامَّة، ولا في المجتمع العلمي على وجه التحديد. وعلى الرغم من التفات سراة القوم وقادته بعد الثورة إلى عدم إمكان استنساخ العلوم الغربيَّة والعمل بها في إيران، إلا أنَّ المؤسَّسات العلميَّة والجهاز الإداري لم يغادر تلك العلوم، بل كلّ ما فعله هو إدخال بعض التعديلات على العلم الغربي والعمل به لحل مشكلات العلم والمجتمع وإدارته وفق إرشاداته وحلوله المقترحة. ويؤكِّد هذا الاستنتاج ما أشرتم إليه قبل قليل، وهو**

---

(1) انظر: الملاحظة التاسعة.

أنَّ العلماء والباحثين هم الذين يتولَّون إنتاج العلم. والسؤال هو: هل استطاعت الثورة خلق هذه الدوافع للبحث عن مناهج جديدة أم لا؟ وعلى أيِّ إحصاءات يبتني الجواب بالإيجاب إن كان جوابكم، بنعم. وإذا لم تستطع الثورة خلق هذه الحوافز، فمن الطبيعي أن نسأل عن أسباب عجزها عن تحقيق هذه الأمور؟

السيد مير باقري: إنَّ الثورة العلميَّة تتحقَّق تدريجياً، وتحتاج إلى وقت طويل بعد أن تتَّسع دائرة المشاركين فيها شيئاً فشيئاً. ولا يُتَوقَّع أن تشارك النخب العلميَّة والفكريَّة في هذه الثورة فور إعلان انطلاقتها. ومن الطبيعي أن يبدأ التحضير للثورة العلميَّة بواسطة نواة مركزيَّة تحدِّد الأهداف وتضع الخطط والبرامج التطبيقيَّة. ثم تتَّسع دائرة المشاركين والثوار العلميين، بعد نشر الأفكار التي تتوصَّل إليها المجموعة الأولى، وبعد أن يتَّضح عدم فعاليَّة النظام العلمي القديم، وعجزه عن تحقيق شعارات الإسلام ومقاصده. ومع ذلك كلِّه لا ينبغي أن يكون طموحنا شمول الثورة ومشاركة الجميع فيها دون استثناء، بل سوف يبقى هناك من يصرُّ على استخدام المناهج القديمة؛ وذلك لسببين:

- الأمل بالوصول إلى التنمية من خلال استخدام النظام الإداري والعلمي الغربي.

- عدم الثقة الكافية بإمكانيَّة منافسة ذلك النظام بطرح نظام بديل[1].

وممَّا تقدَّم كلِّه تتضح سبل التغلب على هذين العائقين.

■ **توقف الثورة العلميَّة في بعض مراحلها على مدى استعداد العلماء والباحثين للمساهمة في البحث عن نظريَّات عامَّة ومنهجية جديدة.**

(1) انظر: الملاحظة العاشرة.

وعندما نطالع تاريخ العلم نكتشف أنَّ القسم الأعظم من العلماء كانوا، ويبدو أنَّهم ما زالوا، يرجحّون الخوض في المسائل الجزئيَة على التفرُّغ للتنظير والاشتغال المنهجي. فما هي الملامح الروحيَّة والنفسيَّة التي ترون ضرورة توفُّرها في العالِم والباحِث العلمي، لينقل مركز اهتمامه من الجزئيَّات إلى النظريَّات المنهجيَّة العامَّة؟ ثم هل يتمتَّع علماؤنا وباحثونا بهذه الخصوصيَّات؟ وكيف يمكن توفير هذه الخصوصيَّات فيهم إن كانوا يفتقدونها؟

السيد مير باقري: أعتقد أنَّ الشعب الإيراني يتمتَّع بهذه الخصوصيَّات التي تشير إليها. وقد تجلَّى ذلك في الثورة الإسلاميَّة التي شارك فيها الشعب كلُّه نخبه وعامّته. ولا يبدو أنَّ لهذه الثورة مثيلاً في التاريخ الإنساني المعروف. وذلك من جهة عموم المشاركة والخلفيَّة الفكريَّة والثقافيَّة التي كانت تحكم حركة الشعب، ثم في سرعة تجاوز هذه الثورة حدود إيران وتحوّلها إلى نموذج يَحتذي به الأحرار في نقاط عدّةٍ من العالم، وأهمّ خصائص هذه الثورة أنّها تمثّل كسراً للنظام السائد وخروجاً عنه وتمرّداً على آليّات التغيير التي يقرّها. هذا على الصعيد السياسي. وأمَّا على الصعيد العلمي، فإنَّني أعتقد بأنَّ صفة الجرأة على كسر الرتابة تسمح للإيرانيين بتحقيق الثورة العلميَّة والثقافيَّة. بل يمكن تعميم هذه الصفة إلى سائر المسلمين، فقد تحقَّق في التاريخ الإسلامي ما يمكن تسميته بالثورة العلميَّة. وفي عصرنا الحاضر نحن ندَّعي بأنَّ مركزنا استطاع إنشاء تيّارٍ فلسفي جديد كسر ثنائيّة الخيار بين أصالة الوجود وأصالة الماهيَّة. وهذا دليل ملموس على هذه الجرأة العلميَّة، وما زلنا بصدد متابعة العمل لتطوير هذا الاتجاه الفلسفي، وبناءِ منهجٍ علمي عليه، يسمح بالعمل العلمي في سائر ميادين العلم.

- **إذا افترضنا أنَّ كلّ ما ترمون إليه قد تحقّق يوماً مّا، فأدّت الثورة السياسيَّة إلى ثورة علميَّة، واستطاع مركزكم تأسيس رؤية جديدة وفق ما ترمون**

إليه، ثمّ تبنَّى علماؤنا هذه النظريَّة وأنتجوا على ضوئها علماً جديداً. إذا تحقق ذلك كلّه، فسوف تواجهون عندها التحدِّي الأبرز والأهم، وهو كيفيّة تعامل المجتمع العلمي العالمي مع ما تعرضون عليه من مناهج أو نتائج علميَّة؟ فهل فكّرتم بذلك اليوم وأعددتم العدّة له؟

السيد مير باقري: هذا السؤال من الأسئلة المهمة التي تستحقّ التوقّف عندها والتأمل فيها. ولكن قبل الجواب لا بدَّ من البحث حول كيفيّة التفاهم بين المجتمعات. وما هي المعايير التي تحكم هذا التفاهم؟ فهل المعيار الأوحد الذي يستند إليه هذا التفاهم هو الرغبة بالوصول إلى الحقيقة؟ أم أنّ الأساس والمعيار هو أمر أخر؟ وهذه الأسئلة تجد أجوبتها في علم اجتماع المعرفة. وباعتقادي لا يُبنى قبول نظريَّة علميَّة أو ردها على أسباب معرفيَّة محض، بل تصطف إلى جانب السبب أو الأسباب المعرفيَّة أسباب أخرى، منها الاجتماعي ومنها السياسي ومنها الديني وغير ذلك من العوامل المؤثّرة في القبول والرفض. وإذا استطلعنا هذه الأسباب وحصرنا المهم منها، يمكننا عندها التوصل إلى أقرب السبل لتحقيق التفاهم والوفاق.

وعلى أيّ حال، وعلى الرغم من تأثير الأسباب الاجتماعيَّة والثقافيَّة في قبول النظريَّة العلميَّة، إلا أنّ موقع النظريَّة العلميَّة يتوقَّف على انسجامها الداخلي والمستندات العقليَّة التي تدعمها وتؤمِّن خطوط الدفاع عنها[1]. أضف إلى ذلك أنَّه عندما تكون النظريَّة موجَّهة إلى الواقع الخارجي، فإن قوَّتها تُستمد من إظهارها قدرتها على ضبط الواقع وتنظيمه[2].

وبناءً عليه، فإنَّ قوَّة النظريَّة وثباتها يُستمد من الخطوات الثلاث

(1) انظر: الملاحظتين الخامسة والسادسة.

(2) انظر: الملاحظة السابعة.

الأولى التي تخطوها في مقام تثبيت موقعها، وهذه الخطوات هي: الدفاع العقلاني، الانسجام الداخلي المنطقي، وضبط الواقع الخارجي. ولكنّني أعيد وأؤكِّد أنَّ العوامل الاجتماعيَّة والظروف الخارجيَّة المحيطة لها دروها في تثبيت النظريَّة والإقبال على تبنِّيها. ولنا في كثير من النظريَّات التي تخطو الخطوات المذكورة ولكنَّها لا تنال حظها من النجاح إذا لم تكن الظروف الاجتماعيَّة مؤاتية لها، شواهد وأمثلة.

ولحسن الحظ، إنَّنا نرى في الأوضاع العالميَّة المعاصرة، والأرضيَّة التي أسَّستها الثورة الإسلاميَّة عوامل مساعدة تدعونا إلى التفاؤل بنجاح مشروعنا. فإنَّ الثورة الإسلاميَّة فتحت باب المعنويات على مصراعيه، بل أدخلت هذه الثورة الدين إلى الساحة الاجتماعيَّة وحوَّلتها إلى عنصر أساس في كثير من المواقف والقرارات. الأمر الذي يسَّر سبل الدعوة إلى تحكيم الدين والوحي في كثير من مفاصل الحياة. إذاً، الظروف الاجتماعيَّة مؤاتية، وما نحتاجه هو بناء تلك الشبكة المفاهيميَّة المنهجية، الصالحة لإنتاج العلم الديني الذي نطمح إليه.

[سبل التفاهم مع المجتمع العالمي حول العلم الديني]

■ **عندما تتحدَّثون عن تهيئة الظروف الاجتماعيَّة المساعدة للنظريَّة العلميَّة الفتيَّة، ما هي الحدود الجغرافية التي تفترضونها؟ فهل تضعون إيران والمجتمع العالمي فيها، أو توسعون دائرة طموحاتكم إلى خارجها، بحيث تأملون أن تُحدِث هذه النظريَّة انقلاباً وتحوّلاً في الأوساط العلميَّة العالمية. وإذا كان الخيار الثاني هو مطمحكم، فإنَّنا نلاحظ أنَّ العالم المعاصر له قيمه ومعاييره التي يتبنَّاها ويصدر عنها، وهي من غير شك لا تصلها بقيم الثورة الإسلاميَّة صلة قربى. والأهم من ذلك كله هو أنَّ النظريَّة العلميَّة ينبغي أن تنبع من داخل المجتمع العلمي نفسه، ومن هنا، لا يمكن أن تكون الثورة الإسلاميَّة جسراً ينقل النظريَّة التي تتحدَّثون عنها إلى الأوساط العلميَّة العالميَّة. ولذلك فما**

دام الوسط العلمي الإيراني لم يصل إلى المرحلة المفضية إلى قبول ما يطرح عليه من مفاهيم جديدة فضلاً عن المجتمع العلمي العالمي، فنحن مضطرون إلى استخدام مفاهيمه وطروحاته التي يقبلها لعرض أي نظريّة جديدة عليه.

السيد مير باقري: إن البحث حول سبل تقديم أفكارنا ونظرياتنا إلى الوسط العلمي العالمي أمرٌ مهمٌّ بل على درجة عالية من الأهميَّة. وأنا أعتقد أنَّنا لسنا في حالة حوار ثقافي، بل نحن في حالة حرب وصراع ثقافي، طرفا هذه الحرب هما الثقافة الدينيَّة والثقافة الدنيويَّة، بل عبادة الدنيا. وهذا الصراع هو الوسط الذي يؤدِّي إلى نموّ كلّ من الثقافتين أو إحداهما. فثقافة عبادة الدنيا أعلنت حربها على الدين منذ بدايات عصر النهضة. وما زالت في حال مواجهة معه وقد نمت وتطوّرت خلال هذه الحروب. ومن هنا فإنّنا لا نتوقّع أن تُفتح الصدور والأحضان لنتائج عملنا العلمي الفلسفي، بل إنَّنا نعي كوننا مجبرين على خوض الصراع إلى خواتيمه لنثبت صحة ما نطرحه في الميدان. ونحن نعلم أنَّ كفة الدين هي الراجحة في الأوضاع الاجتماعيَّة المعاصرة. وتكشف النظريَّات المطروحة حول صراع الحضارات عن اعتراف بدور الدين، بغض النظر عن موقفنا المبدئي من هذه النظريَّات.

نعم نحن نشهد ولادة حداثات جديدة في هذه الأيام، الحداثة الإسلاميَّة واحدة منها، وليست الحداثة الإسلاميَّة أسلمة للحداثة، بل هي ولادة لحضارة جديدة هي الحضارة الإسلاميَّة. ونعتقد بأنَّ التاريخ سوف يعيد نفسه مع تبدلٍ في المواقع. فكما استطاع الغرب خوض الصراع مع الدين مستنداً إلى الدنيا ومستبدلاً إياه بها، ومن هذا الصراع وُلِد العلم الجديد، كذلك نحن نشهد مخاضاً جديداً بطله الإسلام والفكر الديني، سوف يأتي بمولود جديد هو العلم الديني. والمهم على هذا الصعيد هو قدرتنا على تقديم مفاهيم ومناهج جديدة منسجمة مع الدين.

[الموقف من ما يُسمَّى بالعلم الديني في عصرنا الحاضر]

■ **يمتاز مشروعكم بكونه مشروعا استراتيجيا بعيد المدى زمنياً؛ وذلك لأنَّ مراحل تحققه تبدأ من الثورة السياسيَّة ولا تنتهي بخوض صراع مرير مع الفكر المختلف حتَّى نخرج منتصرين من هذه الحرب الثقافيَّة، ونثبت جدارتنا أو جدارة طرحنا على قيادة دفة البحث العلمي وتوجيهه. هذا ولكن كثيراً من حاجات وأزمات البحث العلمي قصيرة الأمد وآنية، فهل يجب على العلماء الانتظار كلّ تلك السنوات التي تحتاجها المراحل التي تتحدثون عنها؟**

السيد مير باقري: لسنا في طرحنا هذا بدعاً بين الناس، فإنَّ الحداثة التي وصلت إلى ما وصلت إليه مرَّت بكلّ تلك المراحل التي تحدَّثنا عنها، فهل تظهر الحداثة كلّ إمكانيّاتها وثمارها من اليوم الأوّل، بل احتاج الأمر إلى سنوات طويلة بعد الثورة الثقافيَّة التي يُطلق عليها اسم النهضة.

■ **يبدو أنَّكم تعتقدون بأنَّ المراحل التي تشيرون إليها هي مراحل طوليَّة، تتحقق إحداها ثم تتبعها الأخرى، وهكذا إلى الوصول إلى الغاية المتوخّاة. ولكن ألا يمكن أن تسير هذه المراحل عرضياً، إحداها إلى جانب الأخرى؟**

السيد مير باقري: عندما يكون هدفك تقديم علم جديد مبني على أسس مختلفة وشبكة مفاهيم غير مسبوقة تسمّيه العلم الديني، أنت مضطر لطي هذه المراحل واحدة تلو الأخرى، ولا خيار لك غير ذلك. ونحن نعتقد بأنَّ بعض المحاولات التي تسمَّى بالعلم الديني، ليس لها من الدين إلا الاسم، وهي محاولات غير مجدِيَة على صعيد تبديل الرؤية الحاكمة على العلم وهي الرؤية العلمانيَّة الماديَّة.

■ **ألا ترون أنَّ المحاولات الفرديَّة قد لا تجدي، على الأقل، في تغيير أو**

التخفيف من هذه الرؤية العلمانيَّة الحاكمة على الأوساط العلميَّة؟ وإلا إذا أردنا التأثير في الوسط العلمي العالمي، فعلينا أن نحتلَّ مواقع علميَّة متقدِّمة تمكِّننا من الإدلاء بدلونا في خضم التغيير. وهذا يتوقَّف على وجود علماء يتَّسمون بسمتين هما: قبول الرؤية الجديدة، التي تتحدثون عنها، وفهم العلم المعاصر والإحاطة بمبانيه وأسسه للتصدي لنقده وإقناع الآخرين بأزماته وإشكاليَّاته التي تواجهه.

السيد مير باقري: لا بدَّ من لفت نظركم إلى أنَّ الحديث عن مشروع العلم الديني، ما هو إلا تعبير آخر عن الحديث عن تأسيس حضارة جديدة يمثِّل الدين ركيزتها الأساس. ومن هنا، يجب النظر إلى العلم الديني في سياق الصراع بين الحقِّ والباطل وهو صراع لا يبدو أنَّه ينتهي. وعليه، فإنَّ العلم الديني هو محاولة لتغيير وجهة سير العلم المطبوع بالطابع العلماني غالباً. بلى عندما نتحدَّث عن العلم الديني نكون بصدد الدخول في صراع فكري جديد. بين جبهتين جبهة العلم الذي تغلب السمة الدنيوية على مفاهيمه، والجبهة الأخرى هي جبهة العلم الديني الذي نحن بصدد التأسيس لتزويده بشبكة من المفاهيم والأطر النظريَّة الجديدة المبنيَّة على الدين. وعلى ضوء ذلك، شتَّان بين بعض المحاولات الجزئيَّة التي هي محترمة في سياقها وموقعها، ولكنَّها قاصرة عن بلوغ المراحل البعيدة التي نسعى للوصول إليها.

■ **ولكن إذا أعدنا النظر في الخطَّة التي تتصوَّرون، والمراحل التي تؤمنون بضرورة المرور بها من الثورة السياسيَّة إلى الثورة الثقافيَّة التي تتبعها... وهكذا. ألا يبدو الهدف الذي تسعون إليه بعيد المنال؟ وبخاصَّة إذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف التي لا بدَّ منها لتحقيق الثورة. فما لم يدرك المجتمع الأزمة التي يعانيها، فإنَّه سوف لن يقبل ما يُعرض عليه من فكر ثوري. وهذا كما يصدق على الصعيد السياسي يصدق على الصعيد العلمي. فما العمل لتجاوز مفارقة**

الوسط العلمي للفكر الثوري العلمي الذي تؤمنون به؟

السيد مير باقري: إذا كنتم تقصدون الدفاع عن بعض المحاولات الجزئيَّة، فإنِّي ألفت نظركم إلى أنَّ هذه المحاولات لن يُكتَب لها النجاح إذا لم تكن مستندة إلى رؤية شاملة تمثِّل الخلفيَّةُ السياسيَّةُ ركناً ركيناً فيها. وبكلمةٍ مختصرةٍ: قبل الحديث عن العلم الديني يجب البحث في المقدِّمات التي تمهِّد لتحقُّقه، سواء في ذلك المقدِّمات الداخليَّة والخارجيَّة. وتحديد دور كلّ منها في ولادة هذا المولود الجديد. ولا ننكر على تلك المحاولات قيمتها الذاتيَّة وربَّما تأثيرها الموردي، بل نعترف بالدور المهم لصاحب النظريَّة أحياناً وثقله المعنوي الذي يدعم طروحاته. ولكن أين هذا العمل الموردي، من مواجهة رؤية تمثِّل تياراً جارفاً في العلم هي الرؤية العلمانيَّة.

ومن هنا، فإنَّنا نعتقد أنَّ طرح العلم الديني، يتوقَّف على رواج القيم الدينيَّة، وتعميق دورها في الحياة الاجتماعيَّة. وما لم يتحقق هذا الأمر، فإنَّ القيم الدينيَّة والإيمان الداعم لمشروع العلم الديني لن يتحقَّق، ولن يجد له من يتبنَّاه ويُقبِل عليه. ولا يكفي لتحقُّق العلم الديني أيضاً وجود أرضيَّة ثقافيَّة فحسب، بل يحتاج إلى قاعدة سياسيَّة واقتصاديَّة أيضاً. وهذه العوامل هي عوامل خارجيَّة. تحتاج أيضاً إلى عوامل داخليَّة تنقض العلم العلماني وتخلخل ركائزه.

ومن الواضح أنَّ هذا الأمر لا يتمّ بين عشيَّة وضحاها، ولا يُحمل على كاهل فردٍ أو مجموعة من الأفراد، ولا يولد من رحم المصادفة. بل لا بدَّ من خطّة مرحلة يتم اجتيازها بشكل طولي على النحو الآتي:

1 ـ تشييد نظريَّة فلسفيَّة عامة قادرة على: التفسير والتغيير والحركة على أساس الفكر الديني.

2 ـ بناء منظومة فكريَّة هي فلسفة العلم الديني، تولد من الفلسفة السابقة.

3 ـ تأسيس منهج عام للبحث العلمي وإنتاجِ العلم، يحمل خصوصيَّة القدرة على تحقيق الانسجام على المستوى الواسعِ بعيداً عن التفاصيل والجزئيَّات.

بعد طيّ هذه المراحل تأتي المرحلة الأخيرة وهي مرحلة البحث عن مناهج خاصَّة للعلوم تسير وفق هدي المراحل السابقة، وتدار على ضوء قوانينها. وبعد المرحلة الثالثة تمهَّد السبل للمحاولات الفردية على الرغم من اعتقادنا بارتفاع نسبة الخطأ. ولا يمكن المراهنة على المحاولات الفرديَّة على الرغم من قيمتها على صعيد كشف الأخطاء وأثرها في تجاوزها[1].

وكمثال على أهميَّة الظرف الخارجي في قبول النظريَّة العلميَّة وردِّها، أشير إلى النظريَّة النسبيَّة أو نظريَّة الكوانتوم. فإنَّني أعتقد أنَّ هاتين النظريَّتين ما كان ليكتب لهما النجاح لولا مساعدة الواقع الاجتماعي لهما، وهو غرق الاجتماع الإنساني في اللذة الحسيَّة وعالم المادة.

■ **اسمح لي بمخالفتك الرأي في تحليلك لتاريخ العلم وربطك بين ذات العالم وبين النتائج التي يتبنَّاها العالم، ويبدو لي أنَّ تاريخ العلم لا يؤيِّد رؤيتك هذه، وما نعرفه عن العلماء لا يساعد على إثبات مدَّعاك.**

السيد مير باقري: يتوقَّف حكمك بالصحة وعدمها على كيفيَّة فهمك لتاريخ العلم وتحليلك له.

■ **ما يدعوني إلى المخالفة هو أنَّ بعض النظريَّات الفيزيائيَّة والرياضيَّة طُرِحت ونمت وتطوَّرت، دون أن يكون للمدافعين عنها أي تصور واضح عن تطبيقاتها وكيفية الاستفادة منها. ألا يكشف هذا عن أنَّ**

---

(1) انظر: الملاحظة الحادية عشرة.

بعض العلماء يطرحون نظريَّاتهم بعيداً عن الدوافع الشخصيَّة والماديَّة؟ فلماذا تربط النظريَّة العلميَّة دائماً بالدوافع الدنيوية واللذَّة وما شابه مما أشرتم إليه؟

السيد مير باقري: حسن، من حقِّنا أن نسأل لماذا ظهرت النظريَّة الفلانيَّة أو غيرها في الزمان الذي ظهرت فيه؟ هل كان ذلك صدفة؟ أم أنَّكم تربطون كلّ نظريَّة تُطرح بذكاء العالم الذي طرحها دون غيره من الأسباب المولِّدة لهذه النظريَّة؟

نعم أنا أعترف بأنَّ بعض النظريَّات تنطلق من دوافع غير دنيوية، ولكنَّني لا أستطيع تعميم هذا الحكم وتوسعة دائرته ليشمل القسم الأعظم من النظريَّات العلميَّة، وبخاصَّة تلك التي تنتمي إلى العلوم الإنسانيَّة. وعلى أي حال، كلا طرفي التعميم مجانب للصواب، فكيف نستطيع اتهام **أينشتاين** بالدوافع الدنيوية وهو الذي أطلق شعاره المعروف «**أنا لا أؤمن بالإله الذي يلعب النرد، ويدير العالم وفقاً لقاعدة الحظ. بل أريد اكتشاف القوانين التي يدير الله العالم بواسطتها**» ومن هذا الشعار انطلق لمواجهة فيزياء الكوانتوم في نسختها الأوليَّة وبقيت نظريَّاته التي أحكم بنيانها مقبولة عشرات السنين.

إذاً، تاريخ العلم والمجتمع يحتوي على التيَّارين: المحكوم للدنيا، والساعي نحو الحق. وكل من هذين التيارين يسعى نحو أهدافه التي اختارها وينتج علماً منسجماً مع دوافعه. وحضارة ملائمة لمنطلقاته. وأعتقد بأنَّ الحضارة الدينيَّة أكثر عمقاً في تاريخ البشريَّة، وأدوم أثراً. ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ إنتاج العلم في كلا الحضارتين والتيارين يمر في مراحل لا بدَّ من قطعها للوصول إلى الغاية أو الغايات المنشودة. وإذا أردنا تفسير العلم وشرح مقدِّمات ومحطَّات ظهوره على أساس الجرأة العلميَّة والاستعداد الذي يتمتَّع به العالم، يواجهك سؤال آخر لا بدَّ من الإجابة عنه، وهو من أين أتت هذه الجرأة

وذلك الاستعداد؟ وما هي الأرضيَّة التي يرتكزان عليها؟ فهل حبُّ الدنيا هو الذي يدعو إلى هذه الجرأة ويولِّد الاستعداد؟ أم الإيمان والإخلاص للحقّ والحقيقة؟

■ **يبدو أنَّ الموقع الذي تنطلق منه في فلسفة تكامل العلم وتطوره، لا ينسجم مع الشواهد التي يقدِّمها تاريخ العلم. فإنَّ تاريخ العلم يكشف عن أنَّ كثيراً من المحطات، بل ربَّما أكثر محطَّاته تنطلق من البحث عن الحقيقة، لا السعي نحو الدنيا والتعلُّق بها. ألا تعتقدون بضرورة انسجام موقفكم الفلسفي مع تاريخ العلم والشواهد التي يقدِّمها؟**

السيد مير باقري: من الطبيعي أن يكون بين فلسفة العلم وتاريخه انسجام تام، وأنا أعترف لك بأنَّ الموقف أو النظريَّة الفلسفيَّة التي تعجز عن تفسير تاريخ العلم تحكم على نفسها سلفاً بالخطأ. ولكنَّني أدعوك إلى أخذ ملاحظتين بعين الاعتبار قبل الحكم على موقفنا الفلسفي من تطوُّر العلم.

أولاً: إنَّنا نعتقد بوجود عددٍ كبير من النظريَّات العلميَّة التي تنطلق من دوافع خيِّرة تهدف إلى خدمة الإنسان وسعادته.

ثانياً: نحن نوافق على أنَّ عدداً كبيراً من النظريَّات العلميَّة، لم تكن موارد استخدامها مقصودة أو معروفة للعلماء الذين طرحوها.

ولكن هاتين الملاحظتين لا تفنِّدان موقفنا الفلسفي الذي يدَّعي أنَّ التيَّار الغالب في البحث العلمي لم يكن تيّاراً إلهيّاً، أو ينطلق من دوافع إلهيَّة. بل ينطلق من دافع أساس هو السيطرة على الطبيعة والاستفادة من خيراتها بالحد الأقصى. وأنا أدعو إلى بحث ميداني يدرس مسيرة البحث العلمي ودوافعه، وأعتقد بأنَّه سوف يكشف عن صدق ما ندَّعيه.

■ **حتَّى لا يفهم ما قلته على خلاف ما أرمي إليه، اسمح لي بالإشارة إلى أنَّني لم أقصد أبداً الدفاع عن كلّ نظريَّة تأخذ اسم العلم وتلتحف**

عباءته. فلست بصدد الدفاع عن عصمة النظريَّات وصدقيَّتها، وتأويل كلِّ ما يمكن أن يتخذ كشاهد ضدّها، وبخاصةً في مجال العلوم الإنسانيَّة. فالشيوعية كانت تبشِّر بتحوّل المجتمعات الرأسماليَّة إلى الاشتراكيَّة بعد مرور مدَّة من الزمان، ولمَّا لم يتحقَّق ذلك برَّرته بأنَّ تلك المجتمعات لم تكن رأسماليَّة بالكامل وهكذا. ولكن يبقى أنَّ موقفكم الفلسفي من تطور العلم لا ينسجم مع بعض التحوُّلات في مسيرة العلم. إلا إذا أردتم تأويل بعض الشواهد لتخدم موقفكم الفلسفي.

السيد مير باقري: إنَّ ما نطرحه أمر جديد وهو غير مطروح من قبل، لا في الشرق ولا في الغرب. وما أقصده بالتحديد هو إيماننا بأنَّ النظر إلى مسيرة العلم يجب أن يكون بعين فلسفة التاريخ، لا عين علم النفس ولا علم الاجتماع. فعندما تريد دراسة تاريخ العلم والتأمل في مسيرته يجب أن تتسلح بمنظار فلسفي. ويجب أن تتوفّر هذه الفلسفة على القدرة على تحليل الحضارات والنظريَّات على الصعد السياسيَّة والثقافيَّة والاقتصاديَّة... وتتوقَّف صحة تفسير التاريخ العلمي على الانسجام مع القسم الأعظم من الشواهد الميدانيَّة المستمدَّة من هذا التاريخ. كما يرتبط الحكم بالموقف الذي يُتَّخذ من نظريَّة المعرفة؛ أي من الموقف من تبعيَّة العقل النظري للعقل العملي أو عدم تبعيَّته. ونحن في موقفنا من تطوّر العلم ننطلق من هذه المستندات جميعاً وعلى ضوئها نُصدر حكمنا على مسيرة العلم. ونعترف لغيرنا بحقه في إصدار حكمه المبني على مرتكزات معرفيَّة مختلفة. والمقارنة بين الحكمين سوف تكشف عن الحكم الأقرب إلى الواقع والأكثر صدقاً في تفسيره.

محورية الدوافع أم كشف الواقع في مسيرة العلم

■ **ألا ينتهي هذا الموقف الذي أشرتم إليه حول نظريَّة المعرفة إلى نفي**

المذهب الواقعي؟ حيث إنَّ الحكم على القسم الأعظم من نتاج العلماء بالتبعيَّة للدوافع الذاتيَّة، يؤدِّي إلى التشكيك في جهود العلماء الذين يدَّعون أنَّ همَّهم الأساس هو اكتشاف الواقع والبحث عن الحقيقة.

السيد مير باقري: من يُنعمْ النظر في هويّة العلم يكتشفْ أنَّ العلم ليس كشفاً[1]. العلم نشاط إنساني وذو بعد آلي. والعلوم المختلفة في حقيقتها صورة للدوافع المختلفة وشكلٌ تمَّت تنميته. وعليه فإنَّ العلوم تابعة للداوفع والرغبات في أصلها وفي شكلها[2]. وأمَّا أولئك الذين يؤمنون بالفصل بين الدافع والمدفوع نحوه، فهم ملأى الرؤوس بفكرة أصالة الماهيَّة، ينظرون إلى الظواهر والوقائع كلاً على حدة، ويعجزون عن رؤيتها داخل نظام مقنَّن. نعم إنَّ فكرنا الفلسفي يمزج بين الدافع والمدفوع نحوه بشكل كامل[3].

- **عندما تجرِّدون العلوم من أهم فضائلها، وهي فضيلة الكشف عن الواقع، هل تساوون بين العلوم جميعاً، وترون أنَّ العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة تشترك مع العلوم المحضة مثل الرياضيَّات والفيزياء في عدم كشفها عن الواقع؟ أم أنَّ بين الفئتين فرقاً فالعلوم الإنسانيَّة تفقد خصوصيَّة الكشف لارتباطها ببعض المفاهيم الاعتباريَّة بخلاف الفئة الأولى؟**

السيد مير باقري: عندما يُدَّعى أن بين العلوم فرقاً، أنا لا أدري مِنْ أين أتى هذا التفاوت المدَّعى، ولا أدري ما هي الجذور التي ينتمي إليها. بل إنَّني أعتقد عدم صحَّة التمييز بين الرياضيَّات والعلوم الإنسانيَّة. هل سألت نفسك يوماً عن الدوافع الاجتماعيَّة والذاتيَّة التي تتحكم بحركة

---

(1) انظر: الملاحظة الأولى.
(2) انظر: الملاحظة الثانية.
(3) انظر: الملاحظة الثانية عشرة.

الرياضيَّات سواء في ذلك أصل البحث العلمي في الرياضيَّات، أو التبنِّي لنظريَّة من نظريَّاتها؟! فالإنسان لا يوجد لديه نظاما ميولٍ مستقلان أحدهما عن الآخر، حتَّى نقول: إنَّ هذا النظام من الميول يقوده في اتجاه، والنظام الآخر يقوده في اتجاه آخر. بل هي مجموعة متراكمة من الميول والرغبات تحكم كلَّ تصرفاته وأفعاله. والأساس الذي يسمح بضبط سلوكِ الإنسان والتحكّم في تصرفّاته هو الجهاز القيمي أو المفهومي الذي ينظِّم ميوله أولاً، لتنظيم أفعاله وفق ميوله المنظَّمة. ومن هنا، فإنَّ كل سلوك هو نوع من العبادة والتسليم لأمر ولكن تارةً يكون هذا التسليم ملكوتياً، وأخرى يكون حيوانياً. وإذا كانت هذه طبيعة هذا الوجود المسمى إنساناً، فكيف يمكن القول بوجود علمٍ محضٍ لا ربط له بالميول والرغبات.

- **إذا سلمنا بأنَّ العلوم لا تتشرَّف بصفة الكشف عن الواقع، وما هي إلا أدوات وآلات لتحقيق الرغبات والدوافع؛ فكيف تدعون الناس إلى معرفة الله، ألا يتحوَّل البحث العلمي عن وجود الله إلى بحث عن تحقيق رغبةٍ من الرغبات؟ وعليه فكيف تفسِّرون الإصرار على البحث عن الله والتضحية بالغالي والنفيس في سبيل معرفته؟ إنَّني أرى أنّ المعرفة الدينيَّة لا يمكن تبريرها، إلا إذا كانت تتعلَّق بوجود له حقيقةٌ وواقعٌ، سواء عرفناه أم لم نعرفه. وعندما تتحوَّل المعرفة الدينيَّة إلى وسيلة لتحقيق الرغبات، فإنَّها تفقد قيمتها وقداستها. إلا إذا استثنينا المعرفة بالله من أحكام سائر المعارف، وقلنا إنَّ الله لا يُعرف بالعلم سواء كان فلسفة أو علم كلام أو غيرها.**

السيد مير باقري: لا تلازم ضروري بين نفي كاشفيَّة العلم وبين نفي واقعيَّة الشيء المكشوف. وكل ما ندَّعيه هو أنَّ الإنسان ينظر إلى الواقع المنفصل عنه، ولكن بمنظار الميول والرغبات الفرديَّة والاجتماعيَّة، ويعمل على تحليله بوسائل ذهنيَّة كالمنطق، أو خارجيَّة

كالتجربة ونحوها. ومن هنا، فإنَّ تكامل الإيمان قد يدعو المرء إلى إعادة النظر في بعض ما توصَّل إليه واعتَقَده من قَبْل. وعندما يكون نظام الميول (الداعم للعلم) سليماً ومتَّجهاً نحو الحقِّ، فإنَّه سوف يترك أثره في مقام تطوير المعارف السابقة وتصويبها لا نقضها. وأما بالنسبة للاعتقاد بالله تعالى، فالكلام نفسه يقال عليه أيضاً. أضف إلى ذلك عدم صحة دعوى التعرف على الله، كل ما يتحقَّق بالنسبة إلى الله تعالى هو إثبات وجوده بواسطة الشواهد والقرائن الدالة على وجوده، الأمر الذي يؤدِّي إلى تنمية وتطوير إيماننا الأولي بوجوده سبحانه وتعالى.

■ **توجد معايير عدَّة للتمييز بين العلوم أحدها التمييز بينها على أساس الغاية والهدف، وهذا المعيار مقبول في الحوزة العلميَّة كما تعرفون. وعليه، فإذا كان الهدف الذي نتوخَّاه من الفيزياء مثلاً، هو اكتشاف قوانين الواقع الخارجي. في مثل هذه الحالة يبدو ممكناً تجريد العلم عن الدوافع والميول والرغبات. وبعبارةٍ أخرى: يمكن الجمع بين تجريد العلم من خصوصيَّة الكشف وبين تجريده من التأثُّر بالدوافع والميول والرغبات. إلا إذا كنتم ترون ضرورة تغيير نظرتنا إلى العلوم وتعرفنا لها.**

السيد مير باقري: بلى، بالتأكيد موقفنا من هذا الموضوع تابع لرؤيتنا المعرفيَّة. والسؤال الأساس، هو: ما هو موقفكم من المعرفة البشريَّة وهل تعتقدون بأنَّها كاشفة عن الواقع فحسب؟ وإذا كانت كذلك، فما هي الدوافع التي تدعو إلى اكتشاف الواقع؟ وهل بين الدافع والمدفوع نحوه صلةُ ارتباطٍ أم بينهما انفصالٌ كامل؟ بل هل الحديث عن كشف العلم للواقع صحيحٌ؟ وهل ترون أنَّ العقل العملي حاكم على العقل النظري وموجه له، أم أنَّ الأخير يعمل بشكلٍ مستقل عن صاحبه؟ في الجواب عن هذه الأسئلة نحن نرى أنَّ نظام التولِّي والولاء الاجتماعي يلعب دوراً كبيراً في البحث العلمي. والمجتمع وعلاقاته لا ينفك عن

التاريخ، وبالتالي فإنَّ التاريخ له دوره في تطوّر العلم وتكامله. ولكن إذا أردنا الحديث بشكلٍ انتزاعي مجرَّد عن الواقع، فإنَّ كلّ حكم تصدرونه يكون صحيحاً وفق هذا المنطق. وأمَّا إذا أردنا تنحية المنطق الانتزاعي وانطلقنا من الواقع، عندها لا يمكن فصل معرفة الإنسان عن إرادته. ويبدو أنَّ الربط بين الأمرين مسألة معترف بها في فلسفة العلم إلى حدٍ كبير.

■ **أشرنا في ما تقدم إلى أنَّ نظريَّات فلسفة العلم، لا بدَّ من أن تكون منسجمةً مع الشواهد التاريخيَّة التي يقدِّمها العلم. ولنفرض أنَّنا قدَّمنا لكم مثالاً عن نظريَّة علميَّة في الرياضيَّات أو غيرها من العلوم المشابهة أنتجها في وقت واحد، عالمان أحدهما ملحد والآخر متديِّن، دون أن يكون بينهما تواصل أو تأثُّر وتأثير متبادل. فهل يؤثِّر مثل هذا الشاهد على رؤيتكم الفلسفيَّة إلى العلم؟**

السيد مير باقري: لا مانع من وجود مثل هذا الشاهد في تاريخ العلم، ولكن عندها يكون أحد العالمين أو كلاهما، يعمل بعيداً عن دوافعه الدينيَّة أو الإلحاديَّة. ولا ينقض هذا المثال نظريَّتنا. فعندما نقول بأنَّ العلم مبنيّ على الدوافع، أو تؤثِّر فيه الدوافع لا ندَّعي التأثُّر القهري المخرج للعالم عن إرادته.

معيار تقييم النظريَّات العلميَّة

■ **برأيكم هل يخضع تقييم النظريَّة العلميَّة، في المرحلة الأولى للتقييم، أي مرحلة تقييم الانسجام الداخلي، هل يخضع هذا التقييم للدوافع والميول أيضاً؟ إذا كان الجواب بنعم، أي أنَّ الحكم على قضيَّتين بالتناقض تابعٌ للميول والرغبات والدوافع. عندها ما الفائدة من وضع المعايير والملاكات التي على ضوئها يتم تقييم النظريَّة لتقبل أو ترد؟**

السيد مير باقري: إنَّ تعريف التناقض تابع لمدى الميل إلى الحق

أو الباطل. وأذكِّركم بأنَّكم تتحدَّثون عن التناقض بشكلٍ انتزاعي، ولا يمكن تشخيص التناقض في المجموعات بهذه الطريقة. بل لا يمكن إنشاء المجموعات العلميَّة والمعرفيَّة بهذه الطريقة. وكلُّ ما يمكن فعله وفق الطريقة الانتزاعية هو مقارنة الأشياء والأفكار المنفصلة بعضها عن بعضها الآخر، وموازنتها والحكم عليها. ومن هنا، لا مجال لحلّ التناقضات ورفعها بين المجموعات وفق هذا المنطق. وأمَّا وفق فلسفتنا ومنطقنا الذي نعمل عليه في المركز، فإنَّنا نضع الأشياء والقضايا جنباً إلى جنب لنحكم عليها ونقيِّمها بناءً على علاقتها فيما بينها وعلاقتها بالحق. وقد استطعنا وضع قواعد هذا المنطق العام، ليرفده بعد ذلك منطق خاص يحكم كلَّ علم وفق القواعد الخاصَّة التي لا بدَّ من العمل على ضوئها.

■ **بناء عليه، لا يمكن الحكم على قضيَّة واحدة بالصدق أو بالكذب، ويتوقَّف الحكم على القضيَّة على ضوء علاقتها بغيرها من القضايا. وإذا صحَّ فهمي لموقفكم من تقييم القضايا فما هو تفسيركم للمقولة المشهورة عن أمير المؤمنين(ع) : «كلمة حق يراد بها باطل»؟ ما أفهمه من هذه المقولة هو أنَّ القضيَّة بحدِّ نفسها ربَّما تكون صادقة وهذا مخالف لمبدأ التقييم الذي أشرتم إليه.**

السيد مير باقري: أولاً: كلمة الصدق والكذب تنسجم مع النظريَّة المعرفيَّة التي تقبل للعلم صفة الكشف. وأمَّا بناء على نظريَّتنا في المعرفة يجب أن نستبدل مفهوم الصدق والكذب بـ«الحق والباطل»[1].

ثانياً: معيار حقانية النظريَّة العلميَّة هو: «**انسجامها وقدرتها على خدمة الحق**».

---

(1) انظر : الملاحظة الثالثة والرابعة.

ثالثاً: إنَّ النظريَّات العلميَّة لا تتألَّف من قضيَّة واحدة، وإلا لما استطاعت هذه النظريَّة أن تفسِّر نظاما متكاملا.

رابعاً: إنَّ تقييم النظريَّة لجهة فحص انسجامها أو عدم انسجامها يتوقَّف على ملاحظة الانسجام الداخلي والخارجي.

خامساً: على الرغم من عدم بناء منطقنا على الروايات الشريفة، إلا أنَّ المعنى الذي نفهمه من الرواية هو إمكان الاستفادة الخاطئة من الكلام الحق. وهذا المعنى إن لم يكن مؤيِّداً لمدعانا، فهو على الأقل لا يتنافى معه.

■ **يبدو أنَّكم تؤمنون بفلسفة تطوُّر التاريخ وسيره نحو التكامل وتدَّعون أنَّ هذا المعنى مستفاد من المعارف الدينيَّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تقولون: إنَّ إنتاج العلم الديني يحتاج إلى ظروف اجتماعيَّة تسود فيها الدوافع الدينيَّة بشكل فاعل. وإذا عدنا إلى المعارف الدينيَّة التي تبنون عليها رؤيتكم إلى التاريخ، نجد أنَّها تبشِّرنا بأنَّ الفترة الزمنيَّة التي يتحقَّق فيها انتشار الدافع الديني في المجتمع، هي فترة ظهور المهدي «عج». فهل تدعون العلماء إلى اليأس من إنتاج العلم الديني قبل ظهوره «عج»؟**

السيد مير باقري: فلسفة التاريخ التي نؤمن بها هي فلسفة عامة يبدو لنا أنَّها أقرب من سائر المذاهب الفلسفيَّة إلى المعارف الدينيَّة. ولا ندعي أنَّها منسجمة تمام الانسجام، ويتوقَّف الوصول إلى هذه الغاية على جهدٍ كبير ما زال حتَّى الآن في طور البذل. وما يدل في الروايات على أنَّ العلم سبع وعشرون حرفاً يعرف منها الناس اثنين ويعرفون الباقي بعد ظهور القائم «عج»، فيحتاج فهمنا لهذه الرواية إلى معرفة معنى العلم في كلام أهل البيت (ع). فهل العلم في لسانهم هو الأداة التي تقرب إلى الله، أم هو العلم كما يعرفه أرسطو وأفلاطون؟!

وأمَّا حول تيئيس موقفنا الفلسفي من التاريخ للعلماء، وتثبيطه عزائمهم عن البحث العلمي، فلا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ واجب الجميع هو السعي والعمل، بغضّ النظر عن الوقت الذي تتحقّق فيه الأهداف، بل ربَّما لا تتحقَّق أهدافنا، ولا يجوز أن يدعونا ذلك إلى اليأس. ومن هنا، نحاول أن نقوم بواجبنا ونفتح عقولنا وقلوبنا لكلّ من يرشدنا إلى طريق أقصر يوصل نحو الغاية، شرط أن لا يأخذنا ذلك الطريق القصير إلى **العلم العلماني** الذي نحاول الخلاص من نيره. وإنَّنا نعتقد لو أنَّ علماءنا ومفكرينا يبذلون جهوداً مساويةً لجهود غير المسلمين من الساعين إلى تطوير علومهم وفق مناهجهم ومواقفهم الفلسفيَّة، بل وفق ميولهم ورغباتهم، لحققنا الكثير مما نصبو إليه.

■ **في الختام لم يبق لنا إلا الشكر على الصبر والأناة التي أبديتم تجاه أسئلتنا، وليس لدينا إلا التماس ما بقي ممَّا تودون ذكره في ختام الحديث.**

السيد مير باقري: لعلَّنا في هذا الحوار استطعنا توضيح الهدف ومقدار الحاجة إلى تدوين العلم الديني. وقد تبيَّن أنَّ الوصول إلى العلم الديني لا يمرُّ إلا عبر جسر الثقافة والتغيير الثقافي. وقد أكَّدنا توقُّف تحقق العلم الديني على سيادة الإيمان والدوافع الإيمانيَّة في المجتمع. وقد أشرنا أيضاً إلى أثر المجتمع على الفرد، وشرحنا موقفنا من المراحل المطلوبة للوصول إلى العلم الديني. وفي الختام نحن نعتقد أنَّ هذه الرؤية التي نصدر عنها قد بدأت بشق طريقها نحو عقول الخاصَّة وأذهانهم. وتجدر الإشارة إلى أنَّ العقدين من السنوات التي قطعتها هذه النظريَّة ليست طويلةً بالقياس إلى التوقعات المطلوبة منها، والآثار المرتقبة لها. فإنَّ الحضارة التي نواجهها قطعت من العمر قروناً حتَّى وصلت إلى ما وصلت إليه.

الملاحظات:

يمكن دراسة أفكار **السيد مهدي ميرباقري** حول العلم الديني من زاويتين: إثباتيَّة وثبوتيَّة. ونبدأ أولاً بدراسة هذه الأفكار في عالم الثبوت من خلال مجموعة من الملاحظات:

1 ـ يعتقد **السيد ميرباقري** أنَّ العلم كله، حتَّى الديني منه، ليس كاشفاً عن الواقع، بل كلّ القضايا العلميَّة هي قضايا إنشائيَّة. ويرى أنَّ العلم نشاط إنساني يكشف عن الدوافع الباطنيَّة للإنسان (المؤمن أو الكافر). ومن هنا، فإنَّ البحث عن الصدق والكذب لا معنى له؛ ذلك لأنَّ القضايا العلميَّة لا تريد الإخبار عن الواقع، حتَّى يُبحَث عن مطابقتها له (الصدق) أو عدم مطابقتها له (الكذب).

ونحن نعتقد أنَّ هذا الموقف ينتهي بنا إلى نسبيَّة المعرفة ويجرد العلم من أهمَّ خصوصيَّاته وفضائله، ويحوِّل القضايا العلميَّة ومنها المعرفة الدينيَّة إلى قضايا لا صلة لها بالواقع وأكبر وأقصى جهدها هو الكشف عن الدوافع والنوازع الداخليَّة للإنسان.

2 ـ والأمر الآخر الذي يستحقُّ الإشارة إليه هو: هل يعترف **السيد ميرباقري** بحق المؤمنين الذين لا يوافقونه الرأي، بالتعبير عن دوافعهم ونوازعهم؟ إذا كان يعترف لهم بذلك فيصبح عندنا بدل فلسفة العلم الديني الواحدة، فلسفات بعدد المؤمنين. والواقعيَّة تقضي بضرورة وجود معايير لترجيح رأيٍ على رأيٍ وموقفٍ على مِوقفٍ، وعندما تكون الأفكار والقضايا العلميَّة معلولة للدوافع والميول، ما الذي يدعو صاحب موقفٍ فلسفيٍ أو علميٍ إلى العدول عن موقفه انسجاماً مع معايير **السيد مير باقري** أو غيره.

3 ـ تبين خلال الحوار إصرار **السيد مير باقري** على استبدال الحديث عن الصدق والكذب بالحديث عن الحقانيّة والحجيّة. ولكن يبدو أنَّ إغفال البحث عن الصدق والكذب لا يترك مجالاً للبحث عن الحقانيَّة والحجيَّة. وبعبارةٍ أخرى: عندما نقبل الرؤية المذكورة، ولا نهتم بالصدق والكذب ما الذي يدعونا إلى البحث عن الحجيَّة؟ وما الذي يجعل التديّن أفضل من غيره؟

وبخاصّة عندما تكون القضايا والمواقف العلميَّة نابعة من الأحاسيس والدوافع النفسيَّة، ولا تنبىء عن الواقع أو تكشف عنه. وعندها كلّ ما يبقى متاحاً هو البحث عن مبرِّرات الاعتقاد العلمي أو الديني، أو دوافعهما لا عن صحته وفساده، أو صدقه وكذبه. وهل النسبيَّة التي تُذَمّ ليل نهار إلا هذه.

هذا كلّه على صعيد الثبوت. وأمّا على مستوى الإثبات، فتجدر الإشارة إلى مجموعة من الأمور هي:

يستفاد من مجموع أفكار **السيد مير باقري** و«مركز دراسات العلوم الإسلاميَّة» تأكيدهم في مقام تقييم النظريَّات العلميَّة ومعيار صحة منهج العلم (الديني والعلماني) على عناصر ثلاثة: كونها في جهة الحق، الانسجام الداخلي بين أجزاء العلم أو النظريَّة، الاستخدام الخارجي للعلم. وسوف نحاول في ما يأتي دراسة هذه العناصر.

4 ـ خدمة الحق والسير نحو الحق، وهو أحد المعايير المطروحة في فلسفة العلم الديني، عند «مركز دراسات العلوم الإسلاميَّة»، أمر مبهم لا يصلح معياراً للتقييم والحكم على النظريَّات. وهذه الإشكاليَّة من آثار إلغاء الصدق والكذب، وعدم الالتفات إليهما في تقييم القضايا والحكم عليها. فعندما نسقط الصدق والكذب بما لهما من المعنى المعروف، لا يبقى معيار للتمييز بين القضايا.

والأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه في الحكم على القضيَّة بأنَّها محقَّة أو غير محقَّة، هو أنَّ المعيار في هذه النظريَّة المعرفيَّة الجديدة هو: الدوافع الإيمانيَّة أو الإلحاديَّة التي تكمن خلف النظريَّة، ولكنَّ السؤال الذي لا مفرَّ منه هو: هل توجد معايير واضحة ومحدَّدة تسمح باكتشاف الدوافع الكامنة وتشخيص كونها إيمانيَّة أم غير إيمانيَّة؟ والجواب الذي يجب أن يتبناه السيد **مير باقري** هو النفي؛ وذلك لأنَّ الحكم والتقييم نشاط إنساني محكومٌ بالدوافع النفسيَّة. ويبدو أنَّ هذا الموقف قريب جداً من نظريَّات النماذج الإرشادية (بارادايم) التي يطرحها **توماس كون**، و**بول فايرابند** وأمثالهما.

5 ـ إنَّ الانسجام الداخلي للنظريَّة، الذي تمَّ تبنِّيه بوصفه معياراً للحكم

على النظريَّة، هو معيار متأخر، وبالتالي يفقد فاعليَّته، ولا يمكن استخدامه والاستفادة منه قبل إنتاج النظريَّة العلميَّة. وبعبارةٍ أخرى: ما دام العلم الديني الذي يعدنا به السيد **مير باقري** لم يتحقق فلا يمكننا الحكم عليه وفق هذا المعيار المذكور.

6 ـ يرجع معيار الانسجام إلى قانون استحالة التناقض. ولكن ربَّما يستفاد من مهاجمة **السيد مير باقري لأرسطو وأفلاطون** عدم إمكان الاستناد إلى معاييرهما في التقييم. وبالتالي يتحوَّل هذا الموقف إلى موقفٍ متناقضٍ. فمن جهةٍ، يؤمن بضرورة الانسجام الداخلي الذي يرجع في مآله إلى أصل استحالة التناقض، ومن جهة أخرى ينكرون على أرسطو معياره هذا.

7 ـ إنَّ مفهوم الاستخدام والتطبيق الذي يُقدَّم بوصفه معياراً للحكم على القضايا العلميَّة، يعاني من الغموض وعدم الوضوح؛ حيث يستفاد من مجموع كلام **السيد مير باقري** أنَّ المقصود من الاستخدام، الاستخدام في خدمة تنمية الإيمان. وهنا نسأل ما الصلة بين هذا الاستخدام وغيره من استخدامات النظريَّة وتطبيقاتها؟ فإذا استخدمت نظريَّة لسبب من الأسباب في غير خدمة الإيمان، بل استُخدِمت في تنمية اللذة والأغراض الدنيويَّة، هل يؤدِّي ذلك إلى إسقاط النظريَّة وحذفها من بين النظريَّات المحقَّة، حتى مع إمكان استخدامها في مواطن محايدة.

8 ـ بناء على الأسس والمباني التي يؤمن بها **السيد مير باقري**، لا بدَّ من نعي وجود العلم الديني، بل حتَّى علم الفقه، والأصول والتفسير والكلام لا يمكن تسميتها علوما دينية؛ وذلك لأنَّها ترتضع من ثدي المنطق الأرسطي وتتخذ منه أساسا لبناء منهجها، ومن الواضح أنَّه لا توجد علاقة أو رابطة منطقيَّة بين منطق أرسطو وبين الوحي.

9 ـ من الأمور المهمَّة التي لا بدَّ من الإشارة إليها في الحكم على نظريَّة السيد **مير باقري** هو عدم قابليتها للتفنيد والإبطال، وعليه لا تصلح المعايير المطروحة في نظريَّته لتقييم النظريَّة؛ وذلك لأنَّ من الشروط التي ذُكِرت لنجاح العلم الديني والاستفادة منه مناسبة الظروف الاجتماعيَّة ورواج القيم الدينيَّة.

ولنفرض أنّنا تركنا جانباً كلَّ العلوم وولَّينا وجوهنا شطر العلم الديني الموعود، ثم لم تثبت فاعليَّته، فبإمكان **السيد مير باقري** ببساطة إلقاء تبعة الفشل على عدم توفُّر الظروف الاجتماعيَّة المناسبة. ومن هنا، يجب توضيح المعايير التي تسمح بالحكم على المجتمع لجهة درجة سيادة القيم الإيمانية فيه وحدود هذه السيادة.

10 ـ يبدو أنَّ الطريقة التي يعتمدها «مركز دراسات العلوم الإسلاميَّة» للوصول إلى العلم الديني غير مجدية؛ وذلك لعدم مراعاة هذه الطريقة لأهمّ معايير الصحة والحقانيَّة بحسب أسس المركز ومعاييره. توضيح ذلك أنَّ المجتمعات المعاصرة محكومةٌ ومدارةٌ وفق معايير العلم العلماني على حد تعبير **السيد مير باقري**. ثمّ إنَّ كل استفادة من العلم العلمائي تؤدِّي إلى الانحراف عن الغاية المطلوبة. ومن هنا، فإنَّ الحل الوحيد هو التوقُّف عن العمل العلمي إلى أن يتمّ تدوين العلم الديني وفق رؤية المركز المذكور. وهذا سوف يؤدِّي إلى الدخول في نفق التوقف والسكون.

11 ـ يشير **السيد مير باقري** إلى كفاية النظر في استخدام النظريَّة وتطبيقاتها للحكم عليها قبولاً ورفضاً، وهذا ما ذكره في موقفه من النظريَّة النسبيَّة، والنظريَّة الكمومية (الكوانتوم) ولا يتوقَّف القبول والرد على مقارنة النظريَّة بالطبيعة ومعطياتها. وبناءً على هذا المعيار الذي لم يبيِّنه في موقفه من نظريَّة الكوانتوم؛ حيث لم يبد لنا واضحاً كيفية استخدام هذه النظريَّة في تنمية اللذة، ومدى انسجامها مع حبّ الدنيا والتعلّق بها.

12 ـ لم يوضِّح لنا **السيد مير باقري**، ما الذي يدعو سائر المؤمنين إلى مغادرة دوافعهم ونوازعهم واستبدالها بما يملى عليهم من رغبات المركز المذكور. وبعبارةٍ أخرى: كلّ تصوّر أو رأي حول العلم الديني هو في النهاية موقف لشخص أو لمجموعة أشخاص يشكّلون «مركز دراسات العلوم الإسلاميَّة» أو غيره من المراكز المشابهة. وبالتالي هو موقف صادر عن دوافع نفسيَّة ونوازع باطنيَّة.

13 ـ عندما يدمغ **السيد مير باقري** أصل استحالة اجتماع النقيضين،

بخاتم الكفر على جبينه، ماذا يبقى بيننا وبينه للاتفاق معه أو الاختلاف.

14 ـ بناءً على نظريَّة السيد مير باقري، المؤمن وحده هو الذي يستطيع إنتاج العلم الديني، وأما غير المؤمن فإنه عاجز عن ذلك، بل يعجز عن الإيمان؛ لأنَّه قبل الإيمان خارج من الولاية الإلهيَّة، وكل أنشطته الفكريَّة ومن ذلك إيمانه محكوم لدوافع غير إلهيّة. ومثل هذا الشخص كيف يستطيع أن يعبر من اللا إيمان إلى الإيمان.

الفصل الثاني

دينـنـة العلم:
المطارحات المعارضة

ـ منطلقات أسلمة العلوم الإنسانيَّة وفرضياتها الأولية

ـ الإسلام والعلوم الإنسانيَّة: تأملات نقديَّة في دينـنة العلم

منطلقات أسلمة العلوم الإنسانيَّة وفرضيّاتها الأوليّة[1]

مصطفى ملكيان

إنَّ موضوع «منطلقات أسلمة العلوم الإنسانيَّة» من الموضوعات الحسّاسة التي تستحق التوقف عندها، والتأمل في أطرافها لكلِّ بلد يسعى نحو بناء إدارته وحياة شعبه على أساس النظام الإسلامي. وإن ادعاء أسلمة العلوم، أو إعادة ترميمها وفق أسس الفكر الإسلامي يعني في ما يعنيه، علمنا بمجموعة من الأمور أو كوننا على طريق العلم بها، للاستفادة منها في سبيل الأسلمة. وسوف نحاول في هذه المقالة، تحديد بعض الأمور، والبحث حولها:

1 ـ معرفة الإسلام

أوَّل الفروض المدعاة، في هذا المقام، هو معرفتنا بالإسلام، وينقسم هذا الفرض إلى قسمين:

أ ـ العلم بالإطار العام للإسلام: وتوضيح ذلك أنَّ هناك بعض الأمور والأفكار أو القضايا هي من الإسلام بشكلٍ قطعي. مثلاً: نحن لا نتردَّد في أنَّ آيات القرآن هي من الإسلام وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰأَهْلَ

(1) هذه المقالة تحرير لحلقتين بحثيتين عقدتا بتاريخ 13/ 12/ 1373 و 27/ 1/ 1374 هـ.ش.

ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1] فهذه الآية لا نشك أبداً في أنَّها جزء من الإسلام، وليست دخيلة عليه لكونها مثبتة في المصحف، وبالتالي هي من القرآن الكريم. ولكن إذا أخذنا الرواية المنقولة عن رسول الله (ص) وهو قوله: «**حب الوطن من الإيمان**»[2] فهل نعتقد بأنَّ هذه الرواية جزء من الإسلام أيضاً؟ ربَّما كان الجواب نعم، ولكن ليس بالقطع واليقين السابق نفسه. ولكن إذا أخذنا نموذجاً آخر نجد أنَّ نسبة التردد تعلو، ودرجة القطع واليقين تتضاءل وذلك في القول المشهور: «**كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء**»[3].

ولكن إذا أخذنا مثالاً آخر وهو «**إنَّ الكرة الأرضيَّة تقوم على قرني ثور على ظهر سمكة كبيرة تسبح في الفضاء**»[4] مثل هذه الرواية ربَّما يقول كثيرون مِنَّا: إنَّها ليست من الإسلام أبداً. وهي جزء من الإسرائيليَّات الدخيلة على الإسلام، والمنسوبة زوراً إلى الأئمة (ع).

إذاً، الخطوة الأولى في هذا المجال، هي: أنَّنا نرسم حدود

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) **سفينة البحار**، ج3، ص668.

(3) هذه العبارة هي صياغة نثرية لبيت من الشعر للشاعر الشيخ عبد الحسين الأعسم وهو:
كأن كل مكان كربلاء لدى ... عيني وكل زمان يوم عاشورا
وقد ورد هذا البيت في: السيد محسن الأمين، **الدر النضيد في مراثي السبط الشهيد**، صيدا، مكتبة العرفان، 1331 هـ. ت، ص122. ولا يفوتني تقديم الشكر للشيخ يوسفي الغروي لإرشادي إلى هذا المصدر شفاهياً.

(4) ورد هذا المعنى في رواية منسوبة إلى الإمام علي (ع) ونصُّها: «**أما قرار هذه الأرض لا يكون إلا على عاتق ملك، وقدما ذلك الملك على صخرة، والصخرة على قرن ثور. والثور قوائمه على ظهر حوت في اليمّ الأسفل، واليمُّ على الظلمة، والظلمة على العقيم، والعقيم على الثرى، وما يعلم تحت الثرى إلا الله عز وجل**». (بحار الأنوار، ج10، ص12).

الإسلام وإطاره العام، فالقرآن من الإسلام من غير شك، ثمَّ الروايات المنقولة عن النبي (ص) وعن الأئمة (ع) نصنِّفها ما بين صحيح وغير صحيح، فندخل الصحيحة في حدود الإسلام ونخرج غير الصحيح من حدوده. ثمَّ نبني بعد ذلك مواقفنا من كلِّ الأمور المرتبطة على ضوء هذه الحدود التي رسمناها للإسلام. ويساعدنا في تصنيف الروايات مجموعة من العلوم، أبرزها: علم الرجال وعلم الحديث. حيث يتولى هذان العلمان تصنيف الروايات إلى: مقبولة ومردودة ومتروكة جانباً لعدم وضوح حالها.

والاستفادة من علم الرجال تشمل حتَّى القرآن، ولكنَّنا لا نلتفت إلى ذلك؛ لأنَّ القرآن متواتر، ولكنَّه على أي حال منقول بواسطة الرواة الكثيرين الذين يبلغون حد التواتر، وبالتالي يفيد خبرهم اليقين. ومن هنا، فإنَّه وصلنا عن النبي (ص) بواسطة الرجال. فالخطوة الأولى في مجال معرفة الإسلام هي معرفة حدوده العامَّة، لنعلم ما هو القرآن؟ وما هي السنَّة النبوية؟ وماذا نقبل منها وماذا نرد؟ وعلما الرجال والحديث يساعدان كثيراً في هذا الأمر المهم، ولكنَّهما لا يكفيان ولا يغنيان عن أي شيء آخر ربَّما نحتاج إليه أو يستفاد منه.

لنفرض أنَّ أحدهم أتانا بكتاب وادَّعى أنَّه بخطّ **نصير الدين الطوسي**، مثل هذه الدعوى لا مجال لاتخاذ موقف منها قبولاً ورفضاً، إلا باعتماد الأدوات المنهجيَّة لعلم التاريخ. ومن المعلوم أنَّ أدوات المنهج التاريخي أوسع وأشمل من علم الرجال وقواعده. فالشروط المذكورة في علمي الرجال والحديث لم تَعُدْ تفي بحاجة المؤرِّخ لتوثيق الأخبار ودراسة الوثائق التي تتوفَّر بين يديه. ومن هنا، ابتكر المؤرخون وسائل أخرى غير ما يذكره علماء الرجال والحديث.

وقد ساهم في بناء المنهج التاريخي علماء ومفكرون كثر منهم **ديفيد هيوم** الذي يذكر مجموعة من الشروط والقواعد، على أساسها

يمكن تصديق أنَّ فلانا من الناس قال كلاما معينا في زمن محدد، وما لم تتوفَّر هذه الشروط لا يصحّ، وفق أسس المنهج التاريخي، نسبة القول إلى المنسوب إليه، أو تصديق وقوع حرب أو حادثة في زمن محدد، اعتماداً على وثاقة المؤرِّخ فحسب. وعلى ضوء ذلك لم يعد يكفي الاعتماد على ما يُقرَّر في علمي الرجال والحديث لتوثيق خبر أو تصديق رواية.

ولا ندَّعي سقوط ما يذكر من قواعد للتوثيق، ولكنَّنا نقول لا بدَّ من رفد تلك القواعد، بما أنتجه العقل الإنساني في مجال المنهج التاريخي. وإنَّ الفرق بين منهجيَّات التاريخ الحديثة، ومنهج علمي الرجال والحديث يتمثَّل في ناحيتين هما:

أولاً: إنَّ منهج علم التاريخ الحديث أوسع مما هو مطروح في هذين العلمين وأشمل.

ثانياً: لسعته وشموله، فهو يستوعب بعض ما هو مقرَّر في العلمين المذكورين ويردُّ بعضه الآخر.

وسواء صحّ موقف المنهج التاريخي أم لم يصح، ولسنا هنا بصدد المقارنة أو ترجيح منهج على منهج، لكنّ من يريد الحكم على نقل لا بدَّ له من الاطلاع على منهج علم التاريخ، واتخاذ موقف منه قبولاً أو رفضاً؛ ليحكم بعد ذلك بأنَّ هذه الرواية جزء من الإسلام، أو ليست جزءاً منه. وتظهر أهميّة هذا المنهج في باب الروايات والأحاديث، وتقلّ أهميَّتها في باب القرآن بالنظر إلى تواتره. وهنا يسجل بعض الغربيين تعجبهم من التواتر المحيط بالنص القرآني؛ حيث يقول إنَّ الفترة التي تفصلنا عن **شكسبير** لا تزيد عن 400 سنة، وها نحن نشك في صحة نسبة بعض النصوص إليه. وأمَّا القرآن الذي يفصلنا عن زمنه الأوَّل ما يزيد على 1400 سنة، فإنَّنا نلاحظ تواتراً جدياً في نقل نصه.

وكما ينظر علم التاريخ في داخل النص المنقول ينظر أيضاً إلى

الأمور المحيطة به. والمقصود بالأمور المحيطة بالنص تلك التي تقع خارج النص المنقول، ومنها مثلاً: هل يسمح عمر الناقل للخبر بالاطلاع على الحادثة التي ينقلها أم لا؟ فعندما ينقل زيد خبراً عن عمرو يدقِّق المنهج التاريخي في عمر كلّ من الناقل والمنقول عنه، ليثبت إمكانيّة اللقاء بين الطرفين. وهذا من الأمور المقرّرة في علم الرجال وكثيراً ما تُردُّ بعض الروايات، فيما إذا ثبت أنَّ الناقل كان في سن لا يسمح له بلقاء المنقول عنه أو السماع منه؛ لصغر سنِّه أو غير ذلك من الأسباب.

وعندما لا تتوفَّر قرائن من خارج النص تسمح بتوثيقه أو ردِّه، يعمد المنهج التاريخي إلى داخل النص لتحليله، واستطلاع إمكانيَّة صدروه في الفترة التي ينسب إليها. مثلاً: عندما تنقل رواية عن الإمام علي (ع)، فيها بعض الألفاظ والمصطلحات التي لم تدخل الى اللغة العربيَّة إلا بعد خمسمائة سنة من عصره (ع)، فإنَّه يصعب التصديق بصدور هذه الكلمة عنه. وهنا يطرح احتمال أن يكون النقل بالمعنى. وربَّما كان الاحتمال وارداً، ولكن النقل بالمعنى يولِّد إشكاليَّاتٍ جديدةً؛ حيث تتسرَّب بعض الأفكار الشخصية إلى المضمون المنقول. الأمر الذي لا يتحقق في النقل الحرفي. فلو أنَّ أحدَهم قال لطفلٍ، قل لأبيك: «**صدور الواحد من الكثير محال**». مثل هذا النص عندما يُنقل حرفياً نثق بسهولةٍ، بصدق نقله ولا يتوقَّف التصديق على معرفتنا بالذوق الفلسفي للناقل. وأمَّا عندما ينقل هذا الكلام بالمعنى، فإنَّه ينفتح ألف باب وباب للتصرُّف في المضمون وإدخال الاجتهادات الشخصية ومزجها بالمعنى المنقول.

إذاً، نحن بحاجة إلى تحديد قالب الإسلام وحدوده العامَّة بالاستفادة من منهجيَّات علم التاريخ القديمة والحديثة. وهذه هي الخطوة الأولى لمعرفة الإسلام، وربَّما يستصعبها كثير منَّا، وربَّما تعدُّ خطوة طوباويَّة بعيدةً عن الواقع، ولكن رغم ذلك كلِّه هي خطوةٌ

ضروريَّة لا بدَّ منها؛ لأنها تؤسِّس للخطوات اللاحقة، وتمهِّد السبل لها. ومن أهمّ الآثار المعرفيَّة المترتّبة على هذه الخطوة كونها تسمح لنا برفع كثير من التعقيدات الناشئة من قناعتنا، وإيماننا بصدق بعض الروايات المحسوبة على الدين وليست منه أو العكس. ولا ندَّعي أنَّ اعتماد منهجيَّات علم التاريخ سوف يؤدِّي بنا إلى الحصول على قطعيَّات ويقينيَّات بالمعنى الفلسفي لليقين، فإنَّ التاريخ هو التاريخ لا يوصلنا في كثير من الحالات إلى اليقين، إلا أنَّه يأخذ بيدنا خطوة إلى الأمام ويرسو بنا على ساحل من الوضوح النسبي.

ب ـ «**العلم بمحتوى الإسلام**: إذا تحدَّثنا عن الإسلام في الإطار الإمامي، فإنَّ لدينا مجموعةً ضخمةً من الروايات والنصوص المنقولة عن المعصومين الأربعة عشر، فما هو محتوى هذه النصوص؟ وما هو معناها؟ وهذه بعض الأمثلة والنماذج التي تحتاج إلى اشتغال بالبحث عن مضمونها ومحتواها.

إذا افترضنا أنَّ النبي (ص) قال: «**حب الوطن من الإيمان**»، فالخطوة الثانية التي لا بدَّ منها بعد ثبوت صدور هذه المقولة عن النبي (ص) هي التدقيق في معناها الذي كان يقصده النبي (ص) منها. فما هي دلالة كلمة «مِنْ»؟ وما المراد من «الحب»؟ وما هو «الوطن»؟ هل الوطن هو المعنى المتعارف؛ أي المكان الذي ولد فيه الإنسان وترعرع، أم هو الوطن بالمعنى الذي يقصده الشيخ **البهائي** حيث يقول في ديوانه الفارسي «مثنوي نان وحلوا»: «**ليس الوطن هو مصر والعراق والشام، بل الوطن هو ذلك المكان الذي لا اسم له**»[(1)]؟

---

(1) اين وطن مصر وعراق وشام نيست اين وطن جايى است كآنرا نام نيست. (انظر: **كليَّات أشعار وآثار فارسي شيخ بهاء الدين محمد العاملي**، باهتمام غلام حسين جواهري، لا مكان، كتابفروشي محمودي، لاتا، ص 10).

وربَّما كان قريباً من وطن الشيخ البهائي ما يقوله مولانا جلال الدين الرومي في شرح هذه الرواية حيث يقول: «ليس الوطن هو بلخ عند أهل بلخ، أو إيران عند الإيرانيين أو بلاد الروم عند الروميين. بل الوطن حيث أتينا من عند الله، وحيث يرغب كل منا في العودة إلى الله». ولا يخفى ما بين دعوى مولانا هذه، وبين الدعاوى القوميَّة والوطنيَّة من اختلاف.

ولفهم النصوص الدينيَّة أُنشِئت علوم عدة، بعضها خاص بالإسلام، كعلم التفسير وعلم فقه الحديث، وبعض أقسام علم أصول الفقه، وهناك علوم مشتركة بين النصوص الدينيَّة وغيرها كعلم اللغة، والنحو والصرف والبلاغة. وتُستخدم هذه العلوم للاستعانة بها في فهم النصوص الدينيَّة وتوضيح محتواها. ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ هذه العلوم اللغويَّة لا تكفي وحدها لفهم نصوص الدين مثلاً:

لا يمكن تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ . . .﴾(1) بالرجوع إلى كتب اللغة وحدها، فالتوبة هي الرجوع والعودة، ولا تخبرنا كتب اللغة أكثر من ذلك، وهنا نسأل ما معنى الرجوع عندما ينسب إلى الله في مثل هذه الآية؟

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾(2) فالتوكل في اللغة هو نقل الحمل عن عاتق شخص إلى عاتق شخص آخر. ولكن هل التوكل في النص الديني هو هذا؛ أي الكف عن العمل وترك الأمور إلى الله؟!

وكذلك كلمة الغيب التي كثيراً ما ترد في النصوص الدينيَّة،

(1) يتكرَّر هذا التعبير أكثر من مرة في القرآن الكريم منها: سورة المائدة: الآية 71.
(2) سورة إبراهيم: الآية 12.

فالغيب في اللغة هو: «ما يغيب عن حواسك» فهل تفي هذه العبارة لفهم الغيب في الإسلام والنصوص الإسلاميَّة؟

أو خذ مثالاً آخر هو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾[1] فالإيمان في اللغة هو الوثوق، وله معنى آخر هو القبول والتصديق المشفوع بالأمل. ولا تكفي كتب اللغة لفهم هذه الآية. وفي السياق نفسه تقع كلمة «صعيد» في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾؛ حيث ذُكِر لهذه الكلمة أكثر من معنى في كتب اللغة. وعلى أيِّ حال يدلّ وجود علم التفسير على عدم كفاية كتب اللغة لفهم هذه النصوص. ولتلبية الحاجات المستجدَّة في مجال فهم النصوص وُلِدت علوم عدَّة يستعان بها في النقد الأدبي وفهم النصوص، كالألسنية وعلم الدلالة (Semantic) وغيرها من العلوم التي اهتدى إليها العقل الإنساني.

وبعض هذه العلوم تلبِّي حاجتنا في فهم النصوص الدينيَّة كالقرآن وغيره. مثلاً: إذا أردنا معرفة معنى كلمة «إيمان»، يمكننا الاستفادة من منهج علم الدلالة من خلال ما يعبَّر عنه بـ «إيجاد شبكة معنى». وذلك بأن نستخرج من النص المراد تفسيره، كلَّ الموارد التي وردت فيها كلمة «إيمان» ليدلَّنا السياق الذي وردت في هذه في كلِّ مرَّة على الخصوصيَّات الخاصَّة بالمورد، ثم نعثر من خلال إلغاء الخصوصيَّات على المعنى المشترك الذي ينسجم مع الموارد جميعاً مثلاً: إذا كنا لا نعرف عن معنى كلمة «إيمان» أيَّ شيء فإنَّنا من خلال قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ نعلم أنَّ الإيمان مهما كان فإنَّه يتمتَّع بخصوصيَّتين:

الأولى: هي أنَّه ذو مراتب، وإلا لو كان كما يقول المناطقة مفهوماً متواطئاً، لما صحَّ أن يدعى الذين آمنوا إلى الإيمان من جديد.

---

(1) سورة النساء: الآية 136.

الثانية: أنَّه أمر اختياري، وتستفاد هذه الخصوصيَّة من الدعوة إلى الإيمان والأمر به. فلو كان غير اختياري، لما صحَّ الأمر به.

وهكذا نتتبَّع موارد استعمال كلمة إيمان، إلى أن تكشف لنا عن جميع المعاني والمداليل المستبطَنة فيها. وتختلف الموارد في إسعافها لنا، فربَّ مورد لا يقدِّم لنا إضافة جديدة، وآخر يقدِّم لنا الكثير وهكذا. وإذا استخدمنا تعابير فلاسفة العلم نقول: لا بدَّ أولاً من أن يتوفَّر في أذهاننا «نموذج» عن الإيمان نعرضه على عدد من الموارد التي استُخدم فيها هذا اللفظ، ولنفرض أنَّ العدد هو «8» فالقاعدة تصبح: كلُّ معنى ينطبق، أو فلنقل يجتاز محك الاختبار بـ «8» من الموارد يكون صحيحاً ويكون هو المعنى الذي تدل عليه كلمة إيمان.

وهكذا يُعْلَم أنَّ فهم النص الديني، لا يتحقق بواسطة العلوم التراثية وحدها، بل لا بدَّ من الاستفادة من كلِّ العلوم التي تعرض خدماتها، وتدَّعي مساعدتها على فهم النص. ولا بدَّ من اختبار هذه العلوم وتجربتها حتَّى لو لم نصدِّقها لأوَّل وهلة، ولكنَّا على أي حال لا نستطيع دعوى فهم النص الديني، ما لم يكن لنا موقف من العلوم التي تدَّعي القدرة على المساعدة، سواء ثبتت لها هذه القدرة بعد الاختبار أم لم تثبت.

2 ـ معرفة العلوم الإنسانيَّة

تُعرَّف العلوم الإنسانيَّة بأنَّها العلوم التي تدور رحاها حول قطب أساس هو الإنسان، ووفق هذا التعريف لا يبدو أنَّ هذه العلوم تتمايز منهجيّاً. ولكن يبدو أنَّه من الممكن اعتماد أحد أربعة مناهج لكل علم من العلوم الإنسانيَّة لنحصل على: علوم إنسانية فلسفيَّة، وتجريبيَّة، وعرفانيَّة وتاريخيَّة.

فما يقرِّره العرفاء حول نقاط قوة الإنسان ونقاط ضعفه، وقدرات الروح الإنسانيَّة وإمكانيات ارتباطها وصلتها بالمبدأ الأعلى للوجود، وغير ذلك من الأفكار التي تملأ كتب العرفان في كلِّ ثقافة تحتوي على هذا النوع من المعرفة. كلّ ذلك بحث حول الإنسان وعلم إنساني ولكنه معرفة عرفانيَّة بالإنسان.

وأمَّا العلوم الإنسانيَّة التجريبيَّة فمعلومة ومنها: علم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، وغيرها من العلوم الإنسانيَّة التي تعتمد المنهج التجريبي.

وإلى جانب هذا، توجد بعض الأبحاث ذات الطابع الفلسفي حول الإنسان، مثل: البحث حول الجبر والاختيار، وحول الروح وموطنها قبل التعلق بالبدن، وحول وضعها بعد انفصالها عنه، كلُّ هذه الأبحاث يمكن تسميتها: علماً إنسانياً فلسفياً. ويندرج في هذا القسم أكثر ما يسمَّى في الفلسفة بـ«علم النفس». ونقول أكثر؛ لأنَّ بعض الأبحاث التي كانت تُبحَث تحت عنوان «علم النفس»، أخذت محلها المحدَّد لها في بعض العلوم التجريبيَّة مثل علم النفس وغيره. وأمَّا العلوم الإنسانيَّة التاريخيَّة فهي التاريخ والإنثربولوجيا وغيرها.

وإذا أراد أحد ترميم العلوم الإنسانيَّة، وإعادة بنائها على ضوء الإسلام أو غيره من الأديان، فلا بدَّ من أن يكون ميدان نشاطه ما تقدَّم من الأقسام المشار إليها جميعاً، إلا إنَّه عندما يُتحدَّث عن إعادة النظر في العلوم الإنسانيَّة يكون المقصود، غالباً، العلوم الإنسانيَّة التجريبيَّة كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وغيرها من العلوم ذات المنهج التجريبي. وقبل الحديث عن إعادة النظر في هذه العلوم لا بدَّ من معرفتها بأن يكون لنا في كلِّ موضوع ومسألة، رأي وموقف ونظر مخالف أو موافق. وهذا الرأي على صلة بالمحتوى والمضمون

(Substantial) لا بدَّ من أن يتبعه أيضاً كلام وموقف ذو صلة بالمنهج.

ولتحقُّق معرفتنا بالعلوم الإنسانيَّة، لا بدَّ من التعرف عليها في مستويات ثلاثة:

1 ـ التعرُّف على تاريخ هذه العلوم، فما لم نعرف تاريخ العلم، لا يمكننا معرفة سبب تبنِّي العلماء لهذه النظريَّة دون تلك. ولا تنحصر أهميَّة المعرفة التاريخيَّة بالعلوم الإنسانيَّة الغربيَّة، بل تشمل علومنا أيضاً. فعندما نسمع أنَّ بعض الفلاسفة المسلمين تمسَّكوا بأصالة الوجود وآخرون تمسَّكوا بأصالة الماهيَّة، لا يبدو أنَّ هذا الإصرار مبرَّراً، إلا عندما نعلم الآثار المترتِّبة على كلٍّ من القولين، والمشاكل الفلسفيَّة التي تترتَّب عليهما أو تحلُّ بواسطتهما.

2 ـ المستوى الثاني من المعرفة هو التعرُّف على الواقع الراهن لهذه العلوم.

3 ـ والمستوى الثالث هو التعرف على مناهج هذه العلوم والإحاطة بها. فما لم نعرف منهج العلوم وتقنيَّاتها لا يمكننا معرفة واقعها ولا معرفة سبل التجديد فيها.

3 ـ نقص العلوم الإنسانيَّة الراهنة

بعد معرفة كلّ من الإسلام والعلوم الإنسانيَّة، لا يمكن دعوى إعادة النظر أو الترميم، إلا بعد إثبات فرضيَّة وجود نقص أو خلل في هذه العلوم، يدعو إلى استبدالها بغيرها، أو ترميمها بما يسدُّ نقصها ويصلح خللها. وربَّما يُدَّعى أنَّ الخلل الأبرز في هذه العلوم الإنسانيَّة، هو عدم انسجامها مع ما هو مقرر في الكتاب والسنة، وكثيراً ما يشار إلى هذا الأمر وقلَّما يذكر غيره. ولكن قوَّة هذا الاعتراض تتوقَّف على الفرضيَّة اللاحقة التي لا بدَّ من حسم الموقف منها.

4 ـ العلاقة بين الدين، ومفهومي العلم والقيمة

بين يدي الحديث عن هذا الفرض، لا بدَّ من ذكر مقدَّمة ترتبط بما يقدمه الدين إلى الإنسان. وعُبِّر عن هذا السؤال في فلسفة الدين بطريقة معاكسة؛ بحيث يُسأل عن وجه حاجة الإنسان إلى الدين. ولا يبدو أنَّ عكس السؤال يترك أثره على الجواب. وقد أُجيب عن هذا السؤال بأجوبةٍ كثيرةٍ، في فلسفة الدين وغيرها من العلوم التي تتعامل مع هذا النوع من الأسئلة. ولست أقصد استقصاء الأجوبة المطروحة، بل أرمي إلى عرض العناوين الجامعة التي يندرج تحت كلّ منها عددٌ كبيرٌ من الأجوبة. وربَّما كانت العناوين الكبرى منحصرة في ثلاثة هي:

1 ـ أتى الدين ليحمل إلى الإنسان العلم.

2 ـ أتى ليحمل إليه القيم.

3 ـ أتى ليحمل إليه العلم والقيم معاً.

والمراد من العلم هنا ما هو أوسع من العلوم التجريبيَّة؛ أي المعرفة. وعليه يكون المقصود من الرأي الأوَّل هو أنَّ الدين أتى ليحمل للإنسان مجموعة من المعارف الضروريَّة التي يحتاجها في حياته، ولا سبيل لتعلُّمها أو التعرُّف عليها من طريق آخر غير الدين.

وأمَّا الرأي الثاني فحاصله أنَّ الدين ليس دوره الإخبار عن الواقع (Fact) وتقديم العلوم والمعارف، بل دوره تأسيس القيم (Value). وبعبارة أخرى أتى الدين ليعلِّم الإنسان ما يجب فعله وما لا يجوز. أو فقل: إنَّ دور الدين هو تعليم الإنسان أنَّ «أ» ينبغي أن يكون، و«ب» لا يجوز أن يكون، ولم يأتِ ليقول له إنَّ «أ» هي كذا، و«ب» هي كذلك[1].

---

(1) يستبطن الكلام المذكور أعلاه، التميز بين العلم والقيم، وهذا التمييز مبني على موقف في فلسفة الأخلاق. وإذا تم تبني موقف آخر في فلسفة الأخلاق ينتفي هذا التمييز=

وإذا أردنا استخدام عبارات القدماء لتوضيح هذه الفكرة، ولو مع شيء من المسامحة في التعبير. يمكن القول: إنَّ الرأي الأوَّل يرى أنَّ كلّ قضايا الدين خبريَّة، والثاني يدعي أنَّ كلَّ قضايا الدين إنشائية (سواء كانت أمراً أم نهياً).

وأمَّا الرأي الثالث، فحاصله أنَّ الدين أتى ليعلِّم الإنسان القيم (ما يجب وما لا يجوز) وليعلِّمه الوقائع أيضاً (ما هو كائن). ويبدو أنَّ أكثر المتديِّنين يذهبون هذا المذهب في تحديدهم لرسالة الدين.

وسواء اعتبرنا العلم والقيمة معنيين متقابلين، أم لم نعتبرهما كذلك، فإنَّ في طولهما أمراً آخر يلتقيان فيه هو المنهج. ولا يجوز إغفاله بأيِّ حال من الأحوال. ولتوضيح الفكرة لا بدَّ من مثال هو: لنفرض أنَّنا نقول: «X يجب أن يكون في النقطة A»، فهذا التعبير هو تعبير قيمي معياري. ولنفرض وجود طرق ثلاث هي: أ و ب و ج. «أ» هي طريق موصل إلى «A» بينما ب و ج لا يوصلان إليها. وهنا إذا قلنا «أ» هي الطريق الموصل إلى «A» وأمَّا « ب و ج لا يوصلان إليها»، يكون هذا التعبير تعبيراً علمياً وصفياً. وإذا ضممنا التعبير القيمي إلى

= ويرتفع. مثلاً إذا كنا في فلسفة الأخلاق من أتباع المذهب التحليلي أو التعريفي (Definism) وبخاصة من الطبيعيين (Naturalism). وذلك أن نبني هذا الاتجاه يعني أن كل قيمة من القيم ترجع في مآلها إلى واقع تعَّرف هذه القيمة به وعلى أساسه بالتالي تستند القيمة (Value) إلى الواقع (Fact) وهذا الواقع هو الواقع الطبيعي لا الواقع « لما وراء طبيعي».

ومن متفرعات المذهب «التعريفي»، المذهب التعريفي الميتافيزيقي ويؤمن مؤيدو هذا الاتجاه بأن القيم يمكن تحويلها إلى واقع ولكنه واقع غير طبيعي بل واقع ما وراني. ومن الذين يرون هذا الرأي الشيخ مصباح يزدي، وقد يستفاد من بعض كلمات الشهيد مرتضى مطهري، ولكن من غير تصريح به. وعلى أي حال الرأي الأكثر شهرة في فلسفة الأخلاق هو التمييز بين القيمة والعلم. (انظر: محمد تقي مصباح، فلسفة الأخلاق، طهران، اطلاعات، 1367 هـ.ش. ، ص116 وما بعدها (فارسي))

التعبير العلمي يتولَّد لدينا تعبير منهجي هو: «للوصول إلى «A» لا بدَّ من السير في الطريق «أ»، وللوصول إلى «A» ،لا يجوز السير في الطريقين «ب» و «ج». ولا تكون القضيَّتان الأخيرتان بياناً للقيمة أو تعبيراً قيمياً بحد ذاتهما، بل هما سبيل لتحقُّق القيمة.

ولنفرض أنَّ أحداً قال، أو اعتقد بأنَّ الدين بيَّن لنا الموقف القيمي من السلطة ودعانا إلى تأسيس الدولة العادلة، ولم يحدِّد لنا منهج الوصول إلى الدولة العادلة، بل تركه لاختيار الإنسان وتجربته. مثل هذا الكلام لا يحتوي على تناقض. وربَّما يقول آخر إنَّ الدين حدَّد للإنسان القيمة والمنهج في آن معاً. وعلى هذا الاحتمال لا يسعنا الحديث عن المنهج، إلا إذا كان بين أيدينا + N من العلوم والمعارف، وبضم القيم إلى العلوم والمعارف يتوفَّر بين أيدينا المنهج الواجب اتباعه أو المناهج.

وإذا اعتقدنا بأنَّ الدين أتى ليقدِّم لنا العلم فحسب، عندها لا مجال للحديث عن المنهج. وأمَّا إذا قلنا إنَّ الدين أتى ليبيِّن للإنسان القيم، عندها يُفتح باب البحث حول المنهج، فربَّما كانت القيم الدينيَّة مشفوعة بالمنهج، وربَّما كانت مجرَّدة عنه، وكلا الفرضين متصوَّر. وإذا قلنا: إنَّ الدين أتى ليحمل إلى الإنسان العلم والقيم معاً، فهنا أيضاً يُتصوَّر الفرضان معاً (القيمة مع المنهج أو من دونه.). والمراد من العلم هو العلم بالواقع الشامل للآفاق وللأنفس، عالم الطبيعة وما فوقها، الواقع الحالي والماضي والمستقبل. ولسنا نقصد بدعوانا الحصول على المنهج من ضم العلم إلى القيمة، أنَّ ضمّ أيِّ علم إلى القيمة يولِّد منهجاً، بل المراد من العلم ذلك الناظر إلى الواقع الذي يرتبط بالقيمة، وبالتالي لا يمكن استخراج المنهج من ضم القضيَّة: « X يجب أن يكون في النقطة A»، إلى القضيَّة «ج يحب د».

وبناءً على ذلك كلِّه، يتَّضح أنَّ الرأي الأخير في تحديد رسالة

الدين يحتمل اشتمال الدين على المنهج ويحتمل عدم تعرضه له[1]. وبناءً على اشتماله على موقفٍ منهجي يتفرع منه موقفان:

أ ـ رأي يرى أنَّ العلوم والمعارف الدينيَّة، هي من ذلك النوع الذي إذا انضم إلى القيم يولِّد منهجاً.

ب ـ رأي يرى أنَّ العلوم التي يقدِّمها الدين لا تولِّد بالضرورة منهجاً عند ضمها إلى القيم، بل منها ما يولِّد ومنها ما لا يولِّد.

ويبدو أنَّ أكثر المفكِّرين المسلمين من أنصار الموقف الثاني الذي يرى وجود علوم ومعارف دينيَّة لا تولِّد بالضرورة منهجاً، أو توصيات منهجيَّة.

وهذا التقسيم لا يبدو ناجزاً وواضحاً في نص محدد، ولكن يمكن العثور عليه من خلال التدقيق وإنعام النظر في كتب المفكِّرين المسلمين وغيرهم؛ حيث يعالجون رسالة الدين ودوره.

ولنعدْ إلى ما كنَّا فيه من الحديث عن الفروض المطلوبة لادعاء إعادة النظر في العلوم وأسلمتها، فإنَّ الفرض السابق الذي كنَّا بصدد الحديث عنه حاصله «دعوى وجود خلل في العلوم الإنسانيَّة» وهذا الخلل المدَّعى يعبَّر عنه غالباً، كما تقدم، بمنافاة ما يذكر في هذا العلوم لما هو مطروح ومقرَّر في الكتاب والسنَّة. ولا يخفى ابتناء هذه الدعوى على أحد الرأيين في تحديد رسالة الدين؛ أي الأوَّل والثالث، وأمَّا بناءً على الرأي الثاني القائل، بأنَّ رسالة الدين هي إبلاغ القيم فحسب، فلا

(1) هناك من يعتقد بأن العلوم التي يبيِّنها الدين لا يبيِّنها بشكل صريح ومباشر، وإنما يتركها مضمرة. مثلا: يصرح الدين بـ«أن على الإنسان أن يكون قريبا من الله» و «بأن عليه أن يكون صادقا»، ومن هاتين القضيتين تستفاد القضية العلمية القائلة: «إن الصدق يقرِّب الإنسان من الله» ولكن هذه القضية العلمية لم يصرح بها الدين وإنما تستفاد من بيانه للقضيتين السابقتين.

مجال ولا محلَّ للحديث عن أيِّ تعارض، أو عدم انسجام بين الدين والعلوم. وعليه، فمن لوازم الفرض السابق الاعتقاد بعدم حصر رسالة الدين بالقيم، بل الاعتقاد بشموله للعلم إمَّا وحده (القول الأول)، وإمَّا مع القيم (القول الثالث).

وتوجد هنا بعض الاعتراضات التي لا بدَّ من طرحها وتقديم الجواب عنها:

1 ـ ربَّما يُدَّعى أنَّ العلوم الإنسانيَّة قد يكون بينها وبين الدين تعارض، حتَّى لو افترضنا أنَّ الدين لا يحتوي إلا على قضايا قيَميَّة، وذلك أنَّ كلَّ قيمةٍ تَفترض مسبقاً قدرة المأمور أو المنهي (المكلَّف) على تحقيقها وامتثالها. وإذا فُرِض أنَّ العلوم الإنسانيَّة لا تؤمن بهذه القدرة للإنسان عندها تكون معارضة للدين. وتوضيح ذلك أنَّه عندما يقول الدين: «يجب على X أن يفعل A»، فهذه قضيَّة قيميَّة، ولكنها تفترض قضية علمية هي «X قادر على القيام بـ A»، وهذه القضيَّة العلميَّة قد تعارضها قضيَّة علميَّة مدعاة في العلوم الإنسانيَّة.

في الجواب عن هذا الاعتراض نقول: ليس صحيحاً أنَّ كل أمر ونهي يستبطن افتراض القدرة على امتثال المأمور به أو المنهي عنه، نعم بعض الأوامر تستبطن ذلك وليس كلَّها. وأوَّل من أشار إلى هذا الأمر **بارتلي** في كتابه «الدين والأخلاق»[1]. يرى **بارتلي** وجود نظريَّات عدَّة في العلاقة بين العلم والدين، وفي توضيحه لإحدى هذه النظريَّات يشير إلى اعتقاد بعض الفلاسفة بضرورة سبق الأمر والنهي بالقدرة على الامتثال. ويحدِّد موقفه من هذه القضيَّة بذكر مجموعة من الشروط المطلوبة حتَّى تصبح القدرة شرطاً وهذه الشروط أو القيود هي: أن تكون

(1) W.W. Bartly III, **Morality and religion**, in: New Studies in The Philisophy of Religion.

القضيَّة القيمية موجَّهة إلى الإنسان، أن تكون موجَّهة إلى الفرد لا إلى المجتمع. هذا، ولكن بعض القيم ليست مشروطة بالقدرة والاختيار حتَّى لو توفَّر فيها الشرطان الأوَّل والثاني.

إذاً، القدرة والاختيار ليست شرطاً ضرورياً في كلِّ التوصيات القيميَّة، وإن كانت مطلوبةً أو مفروضةً مسبقاً في بعضها. مثلاً: إذا أردنا تشجيع طفل وحثَّه على حب المال وجمع الثروة، من خلال قولنا له: «**اسع لتملك ثروة لا حدود لها**»، فهل تفترض هذه التوصية الأخلاقيَّة القدرة على الحصول على ثروة لا حدود لها؟ من الواضح أنَّ الجواب الصحيح هو النفي؛ لأنَّ معنى هذه الدعوة هي الدعوة إلى عدم القناعة، لا الدعوة إلى الحصول فعلاً على ثروة لا حد لها، فإنَّ الثروة غير المحدودة غير مقدورة لأحد من الناس، ومع ذلك تصحُّ تلك التوصية الأخلاقيَّة[1]. هذا هو الجواب الأوَّل عن الاعتراض.

والجواب الثاني، هو أنَّ مدَّعي التعارض بين العلم والدين لا ينظرون إلى هذا الجانب، أو هذا الشكل من أشكال التعارض، ودعوى التعارض تتَّسع لتشمل ما هو أوسع وأشمل من هذا البعد الضيِّق الذي ربَّما ندر وجوده إن لم نقل بعدم وجوده.

2 ـ إنَّ العلوم الإنسانيَّة لا تشتمل على العلم فحسب، وإنَّما تضم في ثناياها الكثير من القيم.

إن هذا الاعتراض صحيحٌ، إذا كان النظر منصباً على الواقع الخارجي للعلوم. ولكنَّ هذا الواقع لا تبرره قواعد المنطق الصحيح، فإنَّ ترتيب عشرات الوقائع أو القضايا التي تخبر عن الواقع جنباً إلى

(1) انظر: الملاحظة الأولى والثانية.

جنب لا يولِّد قيمة. مثلاً عندما يقال في التربية: «الضرب مضر»، فالضرر هنا مفهوم قيمي. ولكن عندما يقال «الضرب لا يقلل عدد الأخطاء» فهذا حكم وصفي علمي. وإذا أضيف إلى هذا القول: «كل ما لا يقلِّل عدد الأخطاء لا تجوز ممارسته»، يُستنتج منه «عدم جواز ممارسة الضرب». وهنا نسأل عن تصنيف القضيَّة الثانية، فهل هي بيان لواقعٍ أم عرض لقيمة؟ أعتقد بأنه لا يمكن استخراج القيم أو صياغتها من الواقع والعلوم، ولكنَّ العلوم الإنسانيَّة وبشكلٍ غير واع تصوغ قيماً وتدخل على خطّ صناعة القيم، على الرغم من عدم وجود مبرِّر منطقي يسمح للعلم بإقرار القيم، فالعلم ينحصر دوره بوصف الواقع، لا بالأمر والنهي وتحديد معايير السلوك، ولكن وبشكلٍ غير مبرَّر ينتقل العلماء والعلم من وصف الواقع إلى تحديد ما يجب وما لا يجوز. مثلاً يقال: «إنَّ القصاص يخفِّض عدد الجرائم، وكلُّ ما يؤدِّي إلى تخفيض عدد الجرائم لا بدَّ من فعله؛ إذاً لا بدَّ من تشريع القصاص». وسؤالي هو من أين أتت هذه «اللا بد»؟ ربَّما كان مصدرها حالاتنا النفسيَّة وما نحب ونكره، ولكن هل يمكن استخراج ما يجب وما لا يجوز، من ضم قضايا تَصِفُ الواقع بعضها إلى بعضها الآخر؟! إنَّني أرى وتبعاً لقاعدة: «النتيجة تتبع أخس المقدمتين»، على حد تعبير المناطقة، عدم إمكان استخراج أي وجوب أو تحريم من قضايا لا تحتوي على الوجوب أو التحريم.

ويعتقد أشخاص كثيرون مثل ميردال بعدم إمكان فك الارتباط بين الأيديولوجيا والعلم. وهنا يسأل بعض دعاة أسلمة العلم: لماذا يُسمَح للماركسيَّة والفرويديَّة وغيرها بإدخال قيمها إلى العلم؟ ولا يُسمح للمسلمين ببناء علوم إنسانيَّة إسلاميَّة؟

ربَّما يكون هذا التمني أو الرغبة مبرَّرة على المستوى النفسي،

ولكنَّها غير مبرَّرة بحسب قواعد المنطق الصحيح؛ لأنَّ حاصل التمني، هو الرغبة في فعل ما فعله الآخرون حتى لو كان خطأً. وكأنَّنا بهذا التمني نقول: إذا كان إدخال الأيديولوجيا (القيم) إلى العلم خطأ، فلماذا لا نخطىء كما يخطئون؟ ولماذا توجد علوم إنسانيَّة ماركسيَّة وفرويديَّة ووجوديَّة ولا توجد علوم إنسانية إسلاميَّة؟ ولا يخفى أن كلا الموقفين خطأ، فالخطأ لا يبرر الخطأ[1].

إذاً في السؤال عن النقص أو الخلل الذي يعتري العلوم الإنسانيَّة يجاب: بأنَّ تعارض العلوم الإنسانيَّة مع الدين يدعو إلى إعادة النظر في الأولى، وترميمها لتتوافق مع الدين وتنسجم معه. وفي هذه الحالة لا بدَّ من إثبات أنَّ الدين يقدِّم لنا «العلم» وحده، أو «العلم» مع «القيم» بالقيد الذي ذكرناه. ولكن هذا وحده لا يكفي، أو فقل هو شرط لازم ولكنه ليس شرطاً كافياً أو علَّة تامَّة.

والشرط الآخر المطلوب هو أن يكون العلم الذي يقدِّمه لنا الدين معارضاً للعلم المستفاد من العلوم الإنسانيَّة. وقد تبدو المعارضة للدين في بعض الموارد من العلوم الطبيعيَّة أكثر وضوحاً ممَّا هي عليه في العلوم الإنسانيَّة. ومن ذلك أنَّ العلم يقول السماء واحدة، والدين يحدثنا عن سماوات سبع. والعلم يقول الأرض متحرِّكة والدين يقول هي ساكنة. والعلم يقول بعض النباتات ليس فيها ذكر وأنثى، والدين يقول كلُّ الموجودات مؤلفة من زوجين. هذا بناءً على صحَّة نسبة هذه القضايا إلى الدين.

وإذا كانت هذه بعض موارد التعارض بين العلوم الطبيعيَّة والدين، فما هي موارد التعارض بين العلوم الإنسانيَّة والدين؟ يبدو أنَّ تحقُّق التعارض بين الدين وبعض النظريَّات العلميَّة، محصور بحالة اتفاق جميع

---

(1) انظر: الملاحظة الرابعة.

الباحثين في العلوم الإنسانيَّة على فكرة معارضة لما هو مقرَّر في نص آية أو رواية. أمَّا مع الاختلاف بين العلماء، فلا يتحقَّق التعارض. ولا تقتضي الحالة الأولى أي حالة الاتفاق بين العلماء على موقف معارض للدين، الحديث بالضرورة عن إعادة النظر في العلم لترميمه وإعادة صياغته؛ حيث إنَّ ندرة مثل تلك الحالة من التعارض، لا تدعو إلى أكثر من التعليق والإشارة إلى هذا التعارض، وشتَّان بين إضافة تعليق أو ملاحظة أو توضيح على العلم، وبين الحديث عن إعادة النظر فيه وترميمه[1].

أضف إلى ذلك، أنَّه ليس معلوماً أن يكون الموقف المنسوب إلى الدين هو الصحيح. وتوضيح ذلك أنَّ علماء الأصول وعلماء الكلام يعترفون بوجوب تأويل الآية أو الرواية في حال معارضة ظاهرهما لحقيقة علميَّة يقينيَّة. ونقول حقيقة علميَّة يقينيَّة، ليدخل في هذا المفهوم المسلَّمات العقليَّة الفلسفيَّة، والحقائق العلميَّة التي أثبتتها التجربة بدرجة القطع واليقين.

فإذا ثبت لدى علماء الأحياء وجود بعض المخلوقات ذات الجنس الواحد، فلا بدَّ من تأويل ظاهر الآية التي تدل على أنَّ كلَّ الموجودات تشتمل على جنسين: ذكرٍ وأنثى. وكذلك إذا ثبت وجود خمس مخلوقات لا يدخل الماء (بمعنى المركب الكيميائي المؤلف من ذرة أوكسجين، وذرتي هيدروجين) في تركيبها، فلا بدَّ من تأويل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[2] كما فعل بعض المفسرين عندما فسَّر الحياة في الآية بالحياة الطيِّبة، والماء بالماء المعنوي، إذا صحَّ هذا التفسير أو غيره من المعالجات التي ربَّما تطرح في هذا المجال. وهكذا

(1) انظر: الملاحظة الثالثة.

(2) سورة الأنبياء: الآية 30.

يبدو أنَّ بعض النصوص الدينيَّة التي يُراد الاستناد إليها لترميم العلوم الدينيَّة، سوف تفقد صلابتها، حين تكون قابلة للتأويل في وجه المعرفة البشريَّة اليقينيَّة[1].

وقد ينكر بعض مفكِّرينا صلابة المعرفة البشريَّة لاستنادها إلى التجربة، والتجربة ليست بذاك الدليل المحكم، الذي ينحصر بالدليل العقلي وحده. ولكن أولاً: إنَّنا تعلَّمنا فكرة عدم إحكام التجربة ومفادها من الغربيين، وإلا فإنَّ أرسطو الذي آمن به الفلاسفة المسلمون طويلاً وما زالوا، كان يعدُّ التجربة من البراهين المولِّدة لليقين. وقد قبلنا منه ذلك ولم ننكر عليه، إلى أن أتى بوبر وأعلن حربه على التجربة لاستنادها إلى الاستقراء الذي لا يمكن الدفاع عنه بوصفه دليلاً يقينياً. ما أدَّى إلى إنزال التجربة عن عرشها الذي تربَّعت عليه طويلاً.

ثم عندما نشكك في التجربة ونعلي من مقام العقل ونرفع منزلته، فما هو هذا العقل؟ أليس العقل قوةً مدرِكةً لها قدراتها وحدودها، وبالتالي يمكن أن تخطئ كما تخطئ التجربة؟ وما هو الدليل العقلي أو النقلي الذي يُثبِت عصمة العقل وعدم احتمال وقوعه في الخطأ؟! وإذا عدنا إلى بوبر فإنَّه يرى أنَّ مليارات القضايا الجزئية لا تولِّد تعميماً صحيحاً، ولكن العكس صحيحٌ أيضاً، فإنَّ قضيَّة شخصيَّة واحدة مخالفةٌ للتعميم الكلّي كفيلةٌ بإسقاطه. إذاً يكفي لسقوط الكليَّة: «كل نوع يشتمل على جنسين»، أن نعثر على نوع واحد من المخلوقات لا وجود للذكر والأنثى فيه.

5 ـ المنهج المقنع للآخر

الفرض الأخير الذي لا بدَّ من توفُّره قبل الانطلاق في مشروع

---

(1) انظر: الملاحظة الخامسة.

أسلمة العلوم، هو العثور على منهج، أو أسلوب كفيلٍ بإقناع المعارضين المختلفين معنا. فإذا افترضنا أنَّ غيرنا من الباحثين في العلوم الإنسانيَّة وقع في كثير من الأخطاء، وعندنا من الأفكار ما يصوِّب مسيرة العلوم الإنسانيَّة ويصحِّح وجهة سيرها. فإنَّ هذه الدعوى، حتَّى لو صحت، لا تكفي لإقناع من هو على الضفة الأخرى من بحر العلم. فشتَّان بين دعوى العلم بالشيء وبين تعليم الآخرين إياه وإقناعهم به. ومن هنا لا بدَّ من إعداد العدَّة لإقناع من يخالفنا الرأي في النتائج العلميَّة التي نعتقد صوابها. فما هو هذا المنهج المرشَّح للاعتماد عليه في هذا المجال؟

ولتوضيح صورة المطلب نستخدم هذا المثال: لتحصيل اليقين بالقضيَّة «P» توجد طرق ثلاث هي:

1 ـ الإيمان بقائلها كما يؤمن المرضى بالأطباء.

2 ـ إثبات مفاد القضيَّة «P» بواسطة الحس والتجربة.

3 ـ الاستدلال والبرهان لإثبات مفاد هذه القضيَّة.

وهذه الطرق ليست محصورة بالحصر العقلي، وإنما حصلنا عليها بالاستقراء، ولم نعثر على غيرها من الطرق والوسائل حتَّى الآن.

ولنفرض أنَّنا واجَهْنا أحدَ علماء النفس برأي علمي مستمد من القرآن الكريم. فإنَّ رد الفعل الأوَّل الذي يجب توقُّعه منه، هو عدم التسليم لنا بصحة هذا الرأي، وذلك لعدم إيمانه بالمصدر الذي استقينا منه موقفنا العلمي ذاك. ومن هنا، إذا كان مبرَّراً لنا الاعتماد، على النص الديني في مقام تبني الرأي وتكوين المعتقد، فإنَّه لا يجوز لنا الاعتماد على النص في مقام التعليم، بل لا بدَّ من اللجوء إلى التجربة أو الاستدلال، وبالتالي لا بدَّ من الوقوف على أرض مشتركة. وهذه

الأرض المشتركة ليست سوى المنهج الذي يمكن إقناع الآخرين به. وهنا لا تصح دعوانا إعادة النظر في العلوم الإنسانيَّة وترميمها، فإنَّ هذا ما يفعله كل علماء النفس والاجتماع وغيرها من العلوم الإنسانيَّة.

وإذا قيل: إنَّ عدد المؤمنين كبير، وبالتالي لا يخلو الاستناد إلى النص الديني من نفع، فليكن لنا علمنا الذي نوجِّهه إلى من يشاركنا الإيمان بالنص الديني. ومشكلة هذا الاقتراح، تكمن في أنَّه ينفع من يشاركنا الإيمان، بل لا يشمل كلَّ من يشاركنا الإيمان بالمصدر الديني الذي نستند إليه، فربَّ شخص يشاركنا الإيمان ولكنه لا يشاركنا الفهم. ومثل هذا المؤمن لا بدَّ من اعتماد التجربة والدليل لإقناعه بما توصَّلنا إليه[1].

---

(1) انظر: الملاحظة السادسة.

الملاحظات:

يحاول السيد ملكيان في مقالته هذه، حصر الفروض التي لا بدَّ من إثباتها والانطلاق منها للشروع في مسيرة إعادة النظر في العلوم الإنسانيَّة وترميمها. ويشير إلى فروض خمسة لا تنطلق المسيرة المذكورة دون توفُّرها أو صحَّتها جميعاً. وهو يحاول التلويح، وأحياناً التصريح بأنَّ بعض هذه الفروض لا يمكن إثباته. وقد عالج الباحثُ الموضوعَ نفسه تحت عنوانٍ آخر هو عنوان «أسلمة الجامعات». وهناك كان أكثر صراحة في موقفه الرافض لدعوى أسلمة العلوم[1]. ولكنه في هذه المقالة يبدي شيئاً من التحفُّظ وعدم الصراحة. ولكن يمكن اكتشاف موقفه من خلال التدقيق في ثنايا مقالته، وبالتالي تصنيفه بين المنكرين لمفهوم «العلم الديني» بالمعنى المبحوث عنه.

وسوف نحاول في هذه الملاحظات حصر الاهتمام بما ورد في هذه المقالة دون الانتقال منها إلى غيرها ممَّا كتبه الباحث في محلٍ آخر، ولو كان له صلة بالمطلب. وحاصل الفروض التي طرحها الكاتب هو:

أ ـ لا بدَّ أوَّلاً من معرفة الإسلام قالباً ومحتوىً، قبل الشروع في ترميم العلوم وإعادة النظر فيها. وهذا الأمر من وجهة نظره متاح وممكن.

ب ـ لا بدَّ من التعرف على العلوم الإنسانيَّة المراد ترميمها وإعادة النظر فيها، وذلك على مستويات ثلاث هي: معرفة المسيرة التاريخيَّة لهذه العلوم، الوضع الراهن، ومعرفة المنهج.

ج ـ إثبات وجود نقص وخلل في هذه العلوم يمنع من إدخال بعض التعديلات عليها، بل يدعو إلى إعادة بنائها من جديد، ومن جملة أشكال الخلل في العلوم الإنسانيَّة كونها معارضة للنص الديني.

د ـ النصوص الدينيَّة إمَّا أنَّها تقدِّم لنا العلم، أو العلم مع القيم، ولا يتحقَّق التعارض إلا بناءً على هذين الاحتمالين.

---

(1) مجلة نقد ونظر، العدد 19 ـ 20، راجع الترجمة العربية لهذه المقالة في: الحياة الطيبة، العدد السادس عشر، بيروت، تصدر عن معهد الرسول الأكرم.

هـ ـ الفرض المنتِج في الحالتين السابقتين هو إثبات أنَّ النص الديني مقدَّم على العلم في حالتى التعارض ليكون بديلاً مناسباً له.

و ـ ضرورة وجود منهج وأسلوب يمكن الركون إليه والاستفاة منه في إقناع الآخرين.

هذه هي أهمُّ الخلاصات المستفادة من مقالة الكاتب **مصطفى ملكيان**، وهو يعتقد بأنَّ الفرض الأوَّل والثاني صحيحان ومتاحان، ولكنَّ المشكلة برأيه تبدأ من الفرض الثالث فصاعداً؛ ولذلك يتركَّز نقاشه على هذه الفروض. وسوف نحاول في هذه الملاحظات التدقيق في الدعاوى والأحكام التي يطلقها طلباً للمزيد من الوضوح ورغبة في فتح باب النقاش على مصراعيه:

1 ـ ينسب الكاتب إلى دعاة أسلمة العلوم أنَّهم يصوغون الفرض الثالث؛ أي النقص في العلوم الإنسانيَّة، على النحو الآتي: **إنَّ أبرز وجوه النقص والخللِ في العلوم الإنسانيَّة هو معارضتها للنص الديني وعدم انسجام نتائجها مع يدلُّ عليه.**

ويتوقف إثبات عدم صحة هذا الفهم على الإشارة إلى فرض آخر من الفروض التي يذكرها الكاتب وهو قضيَّة العلاقة بين كلٍ من العلم والقيمة. ولكن قبل نقل النقاش إلى الفرض الرابع نشير إلى أنَّ هذا النقص المذكور، وهو التعارض بين العلم والدين على الرغم من اشتهاره وكثرة الحديث عنه، إلا أنَّه ليس النقص الوحيد الذي تعاني منه العلوم الإنسانيَّة، وربَّما كان أهمّ منه ما يشير إليه بعض نقاد العلوم الإنسانيَّة وهو قصور العلوم الإنسانيَّة عن تحقيق أهدافها التي يسعى العلماء للوصول إليها بواسطة هذه العلوم.

ونكتفي بالإشارة إلى عدم فعاليَّة العلوم الإنسانيَّة، ولا نقصد الدخول إلى تفاصيل هذا المفهوم ولا إلى الخوض في جزئيَّات دعوى عدم الفعالية هذه؛ لأنَّ ذلك يورِّطنا في الاستطراد المخل، أو الممل على الأقل. وليست غايتنا سوى الإشارة إلى أنَّ النقص الذي يرى دعاة إصلاح العلوم الإنسانيَّة ضرورة إصلاحه، لا ينحصر بالتعارض الذي يذكره الكاتب فحسب. وربما أمكن عدُّ محاولات العلماء الباحثين في العلوم الإنسانيَّة جهداً في سبيل

الوصول إلى مزيد من الفعاليَّة لهذه العلوم، وعليه لماذا لا تُصنَّف جهود دعاة مفهوم «العلم الديني» في هذا السبيل أيضاً.

2 ـ يرى الكاتب أنَّ دعوى التعارض بين العلم والدين لا تتم إلا إذا كان بينهما اتحاد وسنخية، بأن تكون قضايا الدين وقضايا العلم «علماً»، أو تكون «قيماً»، أو يكون بينها اتحاد منهجي. ومعنى ذلك عدم تحقُّق التعارض بين العلم والدين إذا كان الدين يقدم للإنسان قيماً، والعلم يقدم له قضايا علميَّة (وصفية) وهكذا.

وهو إذ يفترض أنَّ العلم لا يدخل إلى ساحة القيم، بل يقدم قضايا وصفية، يطرح حول ما يقدِّمه الدين احتمالات هي: أن يكون ما يقدِّمه الدين علماً وقضايا وصفيَّة فحسب، أن يكون ما يقدِّمه قيماً فقط، والاحتمال الثالث والأخير أن يكون ما يقدمه الدين من الصنفين.

ثم يتابع عرضه مُدخلاً عنصر المنهج لتزيد الحالات التي يحتمل فيها التعارض ليخلص بعد ذلك إلى حالات التعارض الآتية:

أ ـ يمكن تحقُّق التعارض بين العلم والدين، فيما إذا كان الدين يقدم العلم، وعندها يفتح باب الإمكان في وجه «العلم الديني».

ب ـ يمكن تحقُّق التعارض بين العلم والدين، فيما إذا كان الدين يقدِّم للإنسان العلم والقيم، سواء كان ضم الطرفين إلى بعضهما يولِّد منهجاً أو لا يولِّد. وعندها أيضاً يفتح باب إمكان العلم الديني. ويعتقد الكاتب في مقالته هذه أنَّ هذا الاحتمال هو الذي يذهب إليه أكثر المفكرين المسلمين.

ج ـ الحالة الثالثة والتي لا يمكن تحقُّق التعارض بين العلم والدين فيها، هي فيما إذا كان الدين يقدِّم القيم وحدها؛ وذلك لأنَّ دور العلم هو تقديم قضايا وصفيَّة للواقع (علم)، وإذا تصدَّى العلم والعلماء لبيان بعض القيم يكون ذلك منهم خطأً غير مبرَّر؛ لأنَّ ضمَّ قضيَّة وصفيَّة إلى مثيلاتها لا ينتج بأيِّ حال حكماً قيمياً. فالنتيجة تتبع أخس المقدمتين، باعتقاده، فإن آلاف القضايا الخالية من الحكم القيمي تنتج قضيَّة خالية منه أيضاً.

وما يشير إليه الكاتب في مقالته هذه هو شبهة هيوم المرتبطة بشكلٍ أو

بآخر بما يسميه ج. إي. مور بالمغالطة الطبيعيَّة، وحاصلها عدم إمكان استنتاج «ما يجب» من «ما هو كائن» أو العكس؛ وذلك لأنَّ قوانين المنطق لا تسمح بهذا الاستنتاج، ومن هنا سميت مغالطة. وهذه الشبهة، وإن بدت بحسب قواعد المنطق الصوري صحيحةً، ولكنَّ السؤال الأساس الذي لا بدَّ من الإجابة عنه هو: ما الدليل الذي يسمح لنا أو يلزمنا بكون القضايا المعيارية أي المتضمِّنة لأحكام قيمية، غير مرتبطة بالواقع إخباراً عنه أو استنتاجاً منه؟

وتوجد محاولات عدَّة لتبرير هذا النوع من القضايا على المستوى المعرفي؛ حيث يذهب الاتجاه التعريفي (Definism) بكلا تياريه الطبيعي والميتافيزيقي، وذلك في فلسفة الأخلاق وعلم الأصول، يذهب هؤلاء إلى تبرير هذه القضايا من خلال ربطها بالواقع وعدِّها قضايا مخبِرة عنه، وذلك يعني عدم وجود أي ملزم يدعو إلى عدِّ هذه القضايا اعتبارية محضة. وبعبارة أخرى: حتَّى لو صيغت هذه القضايا على شكل أوامر ونواهٍ («يجب» و «لا يجوز») ولكنَّها في حقيقتها وواقعها مرتبطةٌ بالواقع وحاكيةٌ عنه. وهذا ما يعبِّر عنه علماء أصول الفقه بقولهم: إنَّ أحكام الشارع تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيَّة. وعليه لا يؤدِّي ربط هذه القضايا بالواقع إلى الوقوع في مغالطة استنتاج «ما يجب» من «ما هو كائن»، بل يكون استنتاجاً لـ «ما هو كائن» من «ما هو كائن».

وعلى ضوء ذلك، لا مانع من تحقُّق التعارض بين العلم والدين حتَّى في هذه الحالة من الحالات التي يستعرضها الكاتب ويحكم فيها بعدم تحقق التعارض.

د ـ ثم إنَّه يمكن فهم كلام هيوم بطريقة أخرى تختلف عن الطريقة التي فسر كلامه بها. وذلك بالربط بين هيوم وكانط. فهيوم كما هو معروف عنه، يذهب في المعرفة إلى الاتجاه الحسي في أقصى حدوده ويرى أنَّ الصورة الذهنيَّة الصحيحة هي الانطباعات الحسيَّة الناجمة عن الحس. وبالتالي، فإنَّ استنتاج الحكم القيمي من الواقع معناه استنتاج الواجب من التجربة الحسيَّة، الأمر الذي يتوقف عنده كانط مليّاً؛ حيث يرفض أنْ تكون الأحكام الأخلاقيَّة مشوبة بالحس والتجربة، ويعتقد أنَّ الواجبات الأخلاقيَّة تفقد قيمتها الأخلاقيَّة

عندما تتسرَّب إليها عناصر غير أخلاقيَّة من خلال التجربة أو غيرها. ولكنَّه في الوقت عينه يرى أنَّ الأحكام الأخلاقيَّة مرتبطة بمبادئ العقل النظري ومستنتجة منه.

وتوضيح ذلك أنَّ علميَّة الإدارك عند العقل العملي تتم على العكس مما يحصل عند العقل النظري. فالعقل النظري يبدأ من الحساسية (Sensibility) ثم ينتهي الأمر به إلى المقولات القبلية التي تمثل بشكلٍ من الأشكال مبادىء العلم التجريبي. وأمَّا العقل العملي، فليس في غنى عن الحساسيَّة فحسب، بل يستغني كذلك عن الحدس (Intuition) لتؤثر قوانينه على الحساسية سلباً وإيجاباً. وقد بين **كانط** في كتابه «نقد العقل العملي» وجه الصلة بين العقلين العملي والنظري؛ الأمر الذي يحتاج عرضه وشرحه إلى تفضيل لا يتناسب مع غرضنا في هذه المقالة. وما يهمُّنا الإشارة إليه هو أنَّ كلام هيوم يصح وفق رؤيته المعرفيَّة، ففي نظامه المعرفي لا مجال لاستنتاج «الواجب» من «التجربة»، وليس هذا فحسب بل إنَّ استنتاج «الواجب» من «الواقع» ممكن بل ضروري.

هـ ـ لقد حاول الكاتب أثناء معالجته لهذا الفرض طرح قضيَّة إشكاليَّة وتقديم الجواب عنها. وذلك عندما أشار إلى أنَّه ربَّما يدعي بعضهم أنَّ اشتمال الدين على القيم وحدها، لا يمنع من وقوع التعارض بينه وبين العلم؛ وذلك لأنَّ الأوامر والنواهي (القيم) تفترض مسبقاً وجود القدرة والاختيار عند الإنسان، فإذا ادَّعى العلم عدم وجود القدرة عند الإنسان عندها يقع التعارض بين مدَّعى العلم هذا، وبين الفرض المسبق المستبطن في القيم الدينيَّة.

وبعد أن يطرح الكاتب هذه الإشكاليَّة يجيب عنها بما حاصله: «ليس صحيحاً أن كل أمر أو نهي يفترض مسبقاً القدرة والاختيار». ثم ينقل عن بارتلي في كتابه «الدين والأخلاق» القول عينه، وأنَّ بعض القيم أو الأوامر والنواهي لا تُلحَظ فيها القدرة ولا الاختيار. ويقرِّب المدَّعى بمثال الولد الذي يؤمر بالحصول على ثروةٍ لا حد لها. ففي هذا المثال المأمورُ به غير مقدورٍ ومع ذلك يصح الأمر؛ لأن الهدف من الأمر هو الحث على عدم القناعة ليس إلا.

ولكنَّ صحة هذا الكلام تتوقَّف على أنَّ الدين يعرض على الإنسان ويحمل إليه القيم فحسب، ثم على أن تكون هذه القيم آبية عن التحويل إلى واقع. وأما موقف بارتلي فإنَّه يبدو مجانباً للصواب. فقد اتفق علماء الأصول على أنَّ أوامر الحكيم تفترض دائماً القدرة والاختيار. وأمَّا الأوامر والنواهي غير المقدورة فهي لغو وعبث لا يصدر عن الحكيم، إما لعدم فهم المخاطب وعدم تعقله إياها، أو لعجزه عن القيام بها إن عَقِلَها وأدرك كنهها. وأمَّا المثال المذكور، فإنَّه عند التحليل يبدو أمراً بالمقدور، لأنَّ المراد منه هو عدم القناعة والاكتفاء والسعي الدائم في سبيل جمع المزيد من الثروة، ولا يدل بشكلٍ جاد على نيل الثروة التي لا حدَّ لها. وفي مقابل هذا المثال توجد مئات الأمثلة التي تبدو لغواً وعبثاً؛ لأنها غير مقدورة كأمر المشلول بالمشي، أو أمر من لا جناح له بالطيران، وغير ذلك.

3 ـ يشترط الكاتب في تحقق التعارض بين العلم والدين، أن نعتقد بأنَّ العلم الذي يقدِّمه الدين يمكن أن يعارض العلم، وأمَّا إذا كنَّا لا نعتقد بإمكان التعارض فلا يتحقَّق. ويرتب الكاتب على هذه الرؤية نتيجة هي: إنَّ التعارض لا يتحقَّق، إلا إذا كان العلم المستفاد من الدين مستفاداً من نص آية أو رواية لا تقبل التأويل، شرط اتفاق أهل العلم الإنساني ومفكرية على معارضة العلم المستفاد من تلك الآية. ومثل هذه الحالات من التعارض نادرة.

وأمَّا التعارض بين العلم وظاهر الآية والرواية، فلا مشكلة فيه؛ وذلك لإمكان تأويل الآية المدَّعى معارضةُ العلم لها، فينحل التعارض ويرتفع بالتأويل. وكذلك إذا كان في العلم مدارس وتيارات غير متفقة على رأي مخالف للآية. والحل الذي يطرحه الكاتب في حالات التعارض النادرة هو إضافة حاشية أو توضيح إلى العلم. وبالتالي تُحَل المشكلة عن غير طريق تأسيس علوم إنسانيَّة جديدة مبنيَّة على الدين.

وما يمكن طرحه في مقابل هذا الكلام، هو أنَّ صدق التعارض لا يتوقَّف على اتفاق جميع العلماء على معارضة الدين؛ حيث يكفي وجود عدد من النظريَّات المخالفة للدين في قضيَّة واحدة حتَّى يتحقَّق التعارض. نعم ربَّما لا تكون الحاجة ماسَّة إلى تأسيس العلم الديني، إلا إذا ادُّعي أنَّ النظريَّات التي

يقدِّمها لنا العلم الديني أكثر صواباً من كلِّ ما هو مطروح في العلم غير الديني. ولكن لا يبدو لنا أنَّ نفي التعارض بين العلم والدين أو ادعاء ندرته، على هذه الدرجة من السهولة، قبل الفحص والتدقيق الكافيين. أضف إلى ذلك أنَّ عدم وجود التعارض راهناً لا ينفي تحقُّقه في مستقبل مسيرة العلم عبر الزمن.

4 ـ يشير الكاتب في معالجاته لقضيَّة التعارض بين العلم والدين إلى عدم وجوب محاباة الدين، فربَّما كان العلم محقاً، ويستشهد لتقريب دعواه ببعض الشواهد من أصول الفقه. ولا نستطيع نفي تجويز الأصوليين ترك الظاهر عندما يعارض حكماً عقلياً مستقلاً، ولكن شتَّان بين هذا المبنى الأصولي القائم على دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وبين ما ربَّما يوحي به عرض الكاتب، حيث يوحي بأنَّهم يردُّون الدين لأجل العقل. بينما هم يدَّعون، تبعاً لقانون الملازمة اكتشاف حكم الشارع ومراده الواقعي من خلال حكم العقل. وعلى ضوء ذلك، لا يمكن تعميم قانون الإعراض عن ظاهر كلام الشارع من حكم العقل إلى التجربة التي لا تفيد يقيناً.

5 ـ يشير الكاتب إلى عدم صحة دخول القيم والأيديولوجيا على خط حركة العلم. وهذا الموقف صحيح إلى حدٍ بعيد. ولكن توجد بعض الموارد لا يمكن للعالم تجنُّب التأثر فيها بالأيديولوجيا والقيم وغيرها من الدوافع. أضف إلى ذلك أنَّ بعض المسائل يقف العلماء حيارى تجاهها ولا يستطيعون حلَّها وفق قواعد المنطق عندما لا يساعدهم على ترجيح رأي على رأي أو نظريَّة على أخرى. وفي مثل هذه الحالات يضطر العلماء إلى الترجيح بين نظريَّة وأخرى على أسس جمالية أحياناً كما يصرح أينشتاين في بعض كلماته[1].

ومن هنا، ربَّما كان الحل الأمثل للحيلولة دون تكرار أخطاء تاريخ العلم في مجال دخول الدوافع والأيديولوجيا على خط العمل العلمي، هو أن نضع مجموعة من القواعد والمعايير التي تحدُّ من هذا التدخل وتنظِّم حركته.

---

(1) انظر: گلشني، مهدي، **تحليلي از ديدگاههاى فلسفي فيريكدانان معاصر** (دراسة في الرؤى الفلسفيَّة للفيزيائيين المعاصرين)، ص 122 ـ 123.

ويضاف إلى ذلك أنَّ القيم الدينيَّة قيم مرتبطة بالواقع، فلا ينطبق عليها الحذر المشار إليه.

6 ـ من الفروض التي يدَّعي الكاتب ضرورة توفُّرها قبل إطلاق مسيرة العلم الديني، الاعتقاد بوجود منهج يسمح بإقناع المختلفين. ويشير إلى طرق ثلاث لإقناع المخاطب بالدعوى هي: الوثوق بالقائل، الحس والتجربة، الاستدلال.

وفي تحليل هذا المدَّعى نرى أوّلاً وقبل الدخول في تفصيل الكلام في هذه النقطة أنَّ الطرق ليست ثلاثةً؛ لأن الاستدلال ليس طريقاً ثالثاً؛ حيث إنَّ القضيَّة كائنة ما كانت، لا تثبت إلا بالاستدلال وهذا الاستدلال إما هو تجربة أو برهان عقلي أو دليل نقلي.

وأما حول مضمون الدعوى المذكور فنقول:

أولاً: تختلف سبل الإقناع باختلاف المخاطب، وباختلاف مستوى الخطاب. فعندما يكون الخطاب خطاباً للمتدينين، فلا مانع من عرض الأدلة الدينيَّة التي بُنِيت عليها النظريَّة. وأمَّا إذا كان المخاطب غير متديِّن، فلا بدَّ من اعتماد السبل المشتركة لإقناعه من البرهان أو التجربة أو غيرها. ومن الواضح عدم صدق مفهوم العلم الديني على هذا المستوى من الخطاب؛ لأنه لا يستند إلى الدين، وإن كان استنباط القضيَّة مستنداً إلى الدين.

ثانياً: ثم إنَّه حتَّى لو فرضنا عدم توفُّر الدليل المقنع للآخرين، فإنَّ ذلك لا يعني السكوت وعدم طرح الرؤية المصنَّفة تحت عنوان العلم الديني. فكثيراً ما شهد تاريخ العلم نظريَّات جديدة رُفِضت لعدم اكتمال أدلتها، ولكنَّها مع ذلك طُرِحَت وبعد النقاش اهتُدِي إلى أدلتها. وكثرة الأمثلة ووضوح الدعوى ربَّما يغنيان عن ضرب الأمثال، ولكن لا بأس من الإشارة إلى أنَّ النظريَّة النسبيَّة لأينشتاين عندما طُرِحت للمرَّة الأولى لم تكن تملك ما يكفي من المبرِّرات التجريبيَّة، حتَّى أتى أدينغتون ودعمها ببعض المؤيِّدات التجريبيَّة[1].

---

(1) زيبا كلام، سعيد، مجلة الحوزة والجامعة، العدد 34، ص178 ـ 180. (فارسي)

ثالثاً: على الرغم من اعترافنا بضرورة استناد النظريَّة العلميَّة إلى منهج واضح لإقناع المجتمع العلمي بها، إلا أنَّه لا يوجد نموذج (بارادايم) واحد معتمد في العلوم الإنسانيَّة تخضع جميع النظريَّات العلميَّة لمعاييره، بل واقع العلم المعاصر والنظريَّات العلميَّة قائم على أن يطرح كلّ صاحب نظريَّةٍ رأيه كائناً ما كان، ولا ينتظر اقتناع الأكثرية حتَّى يعبِّر عن رأيه وفكره، ومع ذلك تُصنَّف النظريَّة التي لا تحظى بموافقة الأكثريَّة بين النظريَّات العلميَّة.

رابعاً: لا يمثِّل تعدُّد تفسيرات النظريَّة العلميَّة مشكلةً في وجه العلم الديني؛ لأنَّ فهم النص الديني تابع لمنهج فهم النص، والنتائج العلميَّة المستفادة من النص تبعاً لذلك المنهج تخضع لمحك الاختبار التجريبي أو غيره، وفي نهاية المطاف ما يحظى بالقبول والثبات هو المنهج الأقوى والنتائج العلميَّة التي تحظى بالمؤيِّدات والشواهد الدالة على صحتها. وهذا ما يحصل في العلوم كلِّها؛ حيث تطرح النظريَّات والبحث والجدل العلمي هو المصفاة التي ترجِّح نظريَّة علميَّة على غيرها من النظريَّات.

الإسلام والعلوم الاجتماعيَّة:
نقد لـ«دَيْنَنَة» العلم[1]

الدكتور عبد الكريم سروش

ليس الحديث عن العلاقة بين الإسلام والعلوم الإنسانيَّة، أو بعبارة أكثر دلالة أسلمة هذه العلوم حديثاً جديداً غير مسبوق، حيث إنَّ له في المجتمع الإسلامي تاريخاً ربَّما يزيد عن العقود. ولكنَّ باب البحث في هذا الموضوع فُتِح على مصراعيه بعد الثورة الإسلاميَّة، وصار واحداً من الهموم الفكريَّة والمشاغل العلميَّة للنخب الفكريَّة في المجتمع الإيراني في كل من الحوزة والجامعة. وقُدِّمت طروحات عدَّة في هذا المجال، وأُنجِزت دراسات كثيرة في هذا السياق. ولكن ما زال السؤال على الرغم من ذلك كلِّه غضاً طرياً، وما زال يدور حول أصل الفكرة؛ أي حول المراد من أسملة العلوم أولاً، وحول السبل التي توصل إلى تلك الغاية بناءً على إمكانها.

وليس المجتمع الإيراني بدعاً بين المجتمعات التي تفتح البحث في هذا الموضوع؛ حيث طُرِح في عدد من المجتمعات الإسلاميَّة خارج إيران، بل لا يقتصر على المجتمعات الإسلاميَّة أو المتديِّنة، بل يشمل سائر المجتمعات التي تلتزم فكراً وموقفاً أيديولوجيّا محدّداً بوصفه نظاماً

(1) تحرير لمحاضرة ألقيت بتاريخ 10/ 3/ 1374؛ في جمعية علماء الاجتماع في إيران.

للحكم أو لإدارة المجتمع. ومن هنا، ربَّما كان الأنسب البحث في هذا الموضوع تحت عنوان «دينية» العلم، أو أدلجته بدل الحديث عن «أسلمته»؛ بحيث يكون السؤال هو: هل يمكن أدلجة العلم أو مذهبته؟ وإذا كان هذا الأمر ممكناً فما هي السبل الموصلة إلى تلك الغاية؟

وسوف نضيِّق دائرة البحث، ونحصرها بالعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، ونغضّ الطرف عن البحث في أسلمة العلوم الطبيعيَّة والتجريبيَّة؛ حيث تسالم الباحثون في هذا الموضوع على أنَّ أسلمة العلم أو أدلجته، إن كانت ممكنة ومتاحة، فهي متاحة في دائرة العلوم الإنسانيَّة، وسوف يتضح سرُّ هذا الحصر في ما يأتي من هذا الحديث.

ولمَّا كان للبحث في هذا الموضوع تاريخاً طال أم قصر، لا بأس من الدخول إلى البحث من بوَّابة التاريخ. فقد أُطلِق مصطلح أسلمة العلم (Islamization of Knowledge) للمرَّة الأولى بواسطة بعض المفكِّرين من أهل السنَّة من غير رجال الدين. ولا يبدو ميسوراً تحديد أبٍ لهذا المصطلح ومطلقِه الأوَّل، لوجود خلاف في هذا وربَّما كانت هذه سيرة الأفكار تُطلق ثم يُتنازع في أبوَّتها. وما هو معلوم لدينا أنَّ أوَّل من أطلق هذا المصطلح هو الدكتور **إسماعيل الفاروقي** وذلك عام 1982، وهو أحد الأساتذة المسلمين في الجامعات الأميركيَّة. وقبل هذا التاريخ بُحث في هذا الموضوع دون أن يُطلق هذا المصطلح في مؤتمر حول التربية والتعليم في الإسلام عُقد عام 1977 في مكة المكرمة، وطُرِحت في ذلك المؤتمر بعض الأفكار ذات الصلة. ويدَّعي الدكتور **نقيب العطاس** أحد الأساتذة الجامعيين في ماليزيا ورئيس «المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلاميَّة» (في ماليزيا)، يدَّعي أنَّ الدكتور **الفاروقي** اختلس هذا المصطلح منه، وبعد اختلاس المصطلح تمَّت ترجمة هذه الفكرة وجرى تسطيحها وتقديمها في مستوى عامّي مبتذل. وفي إيران ما بعد الثورة شهد المجتمع الإيراني محاولات لتصفية العلوم الانسانيَّة وتخليصها،

مما لا ينسجم مع الدين والقيم الدينيَّة، وتوجد في هذا الإطار محاولات بعضها جزئي وبعضها كلِّي وعامّ.

وإذا عدنا قليلاً إلى الوراء لنتتبع جذور هذا المفهوم خارج السياق الإسلامي، نجد أنَّ التعارض بين العلم والدين تحقَّق في التاريخ الثقافي لأوروبا بين العلم والمسيحية. وربَّما لا يخفى على الكثيرين قصَّة غاليليو عندما طولب من قبل الكنيسة بـ «دَيْنَنَة» أو «مَسْحَنة» الفيزياء والرياضيَّات والفلك، وربَّما كان يُرضى منه بما هو أقلّ من ذلك؛ أي بإنتاج علم لا يعارض المسيحيَّة وإن لم يكن موافقاً لها بالكامل. وعلى الرغم من عدم اختتام هذه الجولة من الصراع لصالح الدين بحسب الظاهر، إلا أنَّ هذا الصراع كان في الحقيقة صراعاً مباركاً أثمر في نهايته وضوح صورة كلّ من العلم والدين وحقيقة جوهرهما؛ بحيث ينتفي التعارض بينهما أو لا يبدو النزاع ضرورياً.

وفي القرن العشرين كان المعسكر الشرقي ميداناً لجولة جديدة من الصراع، طرفها الأول الدين، وطرفها الثاني الأيديولوجيا الاشتراكيَّة؛ حيث كانت تقتضي القاعدة الأيديولوجيَّة مرور العلم في مصفاة الأيديولوجيا كي لا يتسرب إلى العقول ما يعارض الأفكار التي تمثِّل الخلفيَّة الثقافيَّة للنظام الشيوعي.

وقد وقعت في كلتا الجولتين أو المرحلتين من تاريخ العلم والدين أو الأيديولوجيا، حوادث مريرة ما زالت ماثلة حتى وقتنا هذا، ما جعل كلّ من يسمع الدعوة إلى أسلمة العلم أو دينته أو أدلجته، يمج هذه الدعوة وتعود به الذاكرة إلى تلك المرارات التي حسب أنَّ التاريخ لن يجترَّها ثانية. إذاً، هذا هو ما تقترن به هذه الفكرة في الوجدان وما تختزنه الذاكرة الثقافيَّة. ولكن ما دام أتى من طرح هذه الفكرة ونفخ فيها الروح من جديد، فإنَّه لا مبرر للموقف السلبي دون تأسيسه على الدليل والبرهان.

ولا تنطبق سمة دينَنة العلم أو أسلمته على من ينظِّر لهذه الفكرة على مستوى الكليَّات، بل يندرج تحت هذا الوصف من يحاول استخراج بعض الأفكار العلميَّة من النصوص الدينيَّة كما يفعل دعاة التفسير العلمي للقرآن. ويتَّسع هذا الاتجاه ليشمل المسيحيَّة أيضاً. فها هو مؤرِّخ العلم المشهور **آندرو هال** يشير في كتابه «صراع العلم واللاهوت» إلى مرور النزاع بين العلم والدين في مراحل ثلاث المرحلة الأولى عند ظهور النظريَّة العلميَّة وهي مرحلة الصراع المباشر والإنكار والإنكار المقابل، حيث يتصدَّى بعض المفسّرين أو اللاهوتيّين أو علماء الكلام لردّ النظريَّة ونفيها.

وفي المرحلة الثانية، وبعد أن تستقرَّ النظريَّة وتصمد في وجه محاولات التفنيد والإبطال، وتبدو صعوبة الإصرار على إنكارها، تبدأ محاولات إثبات عدم معارضة هذه النظريَّة للنصّ الديني.

وأما في المرحلة الثالثة، فيتطوَّر الموقف وتنجلي المعركة عن محاولات لاستخراج هذه النظريَّة من النصّ الديني، ودعوى سبق الدين إلى الإشارة إليها، ولكن العيب في قراء النصّ ومفسريه، فهُمُ الذين لم يتلقَّوا هذه الإشارات ولم يستوعبوها أو يعوا دلالاتها.

ويبدو أنَّ التجربة الإنسانيَّة واحدة والطرق التي يسلكها العقل الإنساني متشابهة رغم اختلاف الثقافات. والدوافع التي تدعو العقل الإنساني إلى طي هذه المراحل واجتراح الحلول الناجعة لحل التعارض بين العلم والدين، دوافع مشتركة بين المؤمنين جميعا أو متشابهة في الحدِّ الأدنى. فالإيمان حالة لها صلة بروح الإنسان وحياته وكلِّ شؤونه وشجونه، فعندما يؤمن المرء بشيء يعلن استعداده للتضحية بكل غالٍ ونفيس في سبيله، حتَّى لو كان هذا الفداء هو العقل. نعم إنَّ العقل هو أغلى ما يمكن تقديمه من قرابين على مذبح الإيمان. إذاً، الدافع نحن

دينة العلم أو أدلجته هو الإيمان وهو دافع في غاية القوّة والشدَّة. وهو دافع لا شكَّ محترم ومقدَّر.

والدافع الثاني وهو دافع محترم أيضا، وهو اعتقاد الإنسان بأنَّ الحقائق لا تتكاذب ولا تتعارض، بل بينها تمام الانسجام والتناغم. ومن هنا، فإنَّ المسلم مثلا عندما يؤمن بالإسلام يؤمن به لاعتقاده بأنَّه حق. وفي الوقت عينه عندما يتعرَّف على علم من العلوم ويرى ما فيه من حقائق، يتعلَّق قلبه بكلا الأمرين أو الحقين، ويسعى للجمع بينهما رغم ما هما عليه من تعارض أوّلي وظاهري، لا مبرر لبقائه ما بقي الدهر. وهذان الدافعان عامان موجودان في السياق الإسلامي وغيره من السياقات والأطر الثقافيَّة.

وهناك دافع آخر لا وجود له إلا عند من يعتقد بأن الدين الذي يؤمن به، يتمتَّع بصفة الشمول والعموم، ويحتوي على كلِّ العلوم والمعارف التي يحتاجها الإنسان في حياته. ومن هنا، فإنَّ مثل هذا المؤمن سوف يسعى في البحث عن كلِّ علمٍ أو معرفةٍ في النصوص الدينيَّة التي يؤمن بها، ومن الطبيعي في ظل هذا الموقف الفكري أن لا يقبل مثل هذا المؤمن وجودَ أيِّ تعارض بين العلم والدين. بل يجب أن يكون الدين والنصوص الدينيَّة مكنزا للعلوم الدينيَّة كلِّها. هذه هي أهم الدوافع التي تدعو الإنسان إلى حل التعارض بين العلم وبين الدين الذي يؤمن به. تعريف طرفي العلاقة.

وبعد ما تقدم، نجد من الضروري منطقيّا أن نبحث حول تعريف كلّ من العلم والدين، لتتّضح طبيعة العلاقة بين الطرفين، وتجدر الإشارة إلى أنّنا لا نودّ الخوض في قضية التعارض بينهما، بل نصبو إلى البحث عن إمكان العلم الديني أو عدم إمكانه، لنحدِّد ما هو المعنى الممكن إن كان ممكناً، وما هو غير الممكن إن قلنا بعدم الإمكان لبعض معاني هذا المفهوم.

ولتعريف العلم يمكن النظر إليه من زوايا عدة هي: الموضوع والمنهج والغاية، كل واحدة من هذه الزوايا تخدم غرضنا في هذه المقالة. وأبتدأ بذكر حادثة واقعيَّة تضفي على بحثنا شيئًا من الوضوح رغم ما فيها من طرافة ومرح. ينقل أحد المعارضين لأسلمة العلم (وهو عالم اجتماع ماليزي) أنَّه قال في في مؤتمر «التربية والتعليم في الإسلام» (المنعقد في مكة عام 1977) هل عندنا طريقة إسلاميَّة لركوب الدراجة؟! ومن الواضح أنَّه إذا كان المراد من الطريقة الإسلاميَّة لركوب الدرَّاجة، هو تحريك الرجلين بطريقة معيَّنة مع حفظ التوازن، وغير ذلك من العناصر الضروريَّة لسير الدراجة وحركتها، فمثل هذا الأمر واحد عند المسلمين وغيرهم، حيث لا توجد دراجة إسلاميَّة ولا دراجة غير إسلاميَّة ، وبالتالي لا ركوب إسلامي ولا ركوب غير إسلامي. ولكن إذا بدَّلنا السؤال إلى: «لماذا نركب الدراجة ونقودها؟» فهل لهذا السؤال جواب إسلامي وآخر غير إسلامي؟ يبدو أن هناك من يعتقد بوجود نوعين أو أكثر من الغايات والمقاصد بعضها إسلامي أو ديني وبعضها غير ذلك.

ويستفاد من هذا المثال الطريف أنَّه عندما ننظر إلى الغايات يمكن تقسيم الشيء إلى إسلامي وغير إسلامي، وأما عندما نوجِّه السؤال نحو الماهيَّة فلا فرق بين علم إسلامي وآخر غير إسلامي. وانطلاقاً من هذه الرؤية نتابع بحثنا لنذكِّر بوجود كوىً عدة للنظر إلى العلم والتأمل في محاسنه، هي: الموضوع، والغاية، والمنهج. وكلٌ واحدة من هذه الزوايا لها مقامان مقام الثبوت (نفس الأمر بحسب اصطلاح الفلاسفة)، ومقام التحقّق والواقع. والمراد من ذلك أنَّ التعريف الذي نطرحه للعلم من زاوية من هذه الزوايا ربَّما يكون مخالفاً للواقع بحسب عالم الثبوت ونفس الأمر. كما أنَّه ربَّما يكون المنهج العلمي الصحيح مختلفاً عن المنهج الذي نعتمده ونلتزم قواعده، والغاية كذلك أيضاً. وعلى ضوء

ذلك يتبيَّن وجود مقولات ست تستحق العناية والمعالجة البحثية؛ وهي موضوع العلم ومنهجه وغايته، في عالم الثبوت وعالم التحقق.

الحكم على ضوء الموضوع

يبدو أنَّه لا ينبغي الخلاف في وجود موضوع معيَّن لكلِّ علم، وفي أنَّ موضوع العلم ليس أمراً اختيارياً[1]. فالفلسفة، وعلم النبات، والإنثربولوجيا وغيرها من العلوم لها موضوعاتها المحددة سواء عرفنا هذه الموضوعات، وسواء كان لها عندنا تعريف واضح، أم لم يكن. ومن الواضح أيضاً، أنَّ موضوعات العلوم لها كيانها المحدد المفارق لأذهاننا وقيمنا. فإذا افترضنا وجود علم أو علوم موضوعها الإنسان، فلا معنى للقول بوجود إنسانين أحدهما إسلامي هو موضوع العلم، والآخر غير إسلامي هو موضوع لعلم آخر.

فالإنسان له ماهيَّته المحدَّدة، ولا توجد للشيء الواحد ماهيَّتان، وبما أنَّ التعريف شرح للماهيَّة وتوضيح لحدودها، فلن يكون للشيء الواحد تعريفان أيضاً. وإذا لم يرُق لأحدنا الالتفات إلى هذه الأفكار المنطقيَّة، يمكنه الرجوع إلى العلوم لتكشف له عن الحقيقة عينها. وعلى ضوء ذلك إذا أراد مذهبٌ من المذاهب أو دين من الأديان تأسيس علم فيزياء خاصّ به، لا بدَّ أن ينطلق من تعريف علم الفيزياء المتداول، وإذا رغب في التغيير، فسوف لن يكون هذا العلم «فيزياء»، بل سيكون علماً آخر حتى لو أصرَّ هذا العالِم على استخدام كلمة فيزياء اسما لعلمه. وهذا ما يشير إليه القول المشهور: «**إن العلوم تتمايز بموضوعاتها**».

فعندما يُعتمد الموضوع معياراً للتميز بين العلوم، لن يكون بين أيدينا علم إسلامي وآخر غير إسلامي، وتنطبق هذه القاعدة على

(1) انظر: الملاحظة الأولى.

الفيزياء، وعلم الاجتماع والفلسفة وغيرها، وذلك تبعاً لوحدة الموضوع. حيث يترتَّب على وحدة الموضوع وعدم وجود نسختين أو أكثر منه، عدم وجود علمين أو أكثر؛ أي ليس هناك علم اجتماع إسلامي وآخر ماركسي وثالث مسيحي ورابع يهودي وعلى هذا تقاس سائر العلوم. وهذا ما يمكن تسميته عالمية العلم (International) وتجاوزه لحدود الجغرافيا. ومن هذا المنطلق لا يصح تعبير: فلسفة إسلاميَّة أو فيزياء إسلاميَّة. . .، إلا إذا كان المراد من هذا المفهوم المركَّب، ما ينتجه المسلمون من فلسفة أو فيزياء وهكذا. هذا كلُّه إذا كان المعيار أو زاوية النظر إلى العلم هي الموضوع.

الحكم على ضوء المنهج

لا فرق بين اعتماد الموضوع وبين اعتماد المنهج معياراً للحكم في ما نحن بصدده؛ وذلك لأنَّ المنهج كما الموضوع أمرٌ غير اختياري؛ حيث لا توجد خيارات عدَّة متاحة نلجأ إلى أحدها ونرجِّحه على الآخر، إذا أردنا معالجة ظاهرة من الظواهر. فإنَّ العالَم الذي نعيش فيه قد رسم طرقاً محدَّدة تربط بين المقدمات والنتائج، وما علينا سوى سلوكها والسير فيها، للانتقال من الأولى إلى الثانية. بل ربَّما يمكن القول: إنَّ المقدمات تلد النتائج ولا توصِل إليها فحسب. وما المنهج إلا محاولة لاكتشاف كيفيَّة ولادة النتائج من المقدَّمات. والسر الكامن وراء العلاقة بين المقدَّمات والنتائج هو أنَّه كنا نحن من يربط المقدِّمة بالنتيجة لتورِّطنا في مهالك النسبيَّة (Relativism)؛ بحيث يرتِّب كلّ باحث مقدِّمات النتيجة التي يميل إليها ويرغب فيها، ولن يكون مثل هذا العمل علماً، فالعلم هو الميدان الذي للمقدمات الكلمة الفصل فيه التي تعلي مقدِّمة وتخفض أخرى. والمنهج هو الذي يكشف لنا طرق الوصول من المقدِّمات إلى النتائج، ليقول لنا إذا سلكتم هذه الطريق تصلون إلى النتيجة الصحيحة وإلا فلا.

وعليه فكما أنَّ موضوع العلم واحد، كذلك منهجه واحدٌ أيضاً، فالبرهان هو منهج الفلسفة، ولذلك علَّمنا الفلاسفة والمناطقة عدم صحة الاعتماد على التمثيل والاستقراء، ولقَّنونا أنَّ القياس البرهاني هو السبيل المأمون للوصول إلى اليقين. إذاً، البرهان وحده هو المنهج الفلسفي، وعندما نخطىء في الوصول إلى النتائج، أو نخطىء في السبيل، فما ذلك الخطأ إلا نتيجةٌ من نتائج الخطأ في تطبيق المفهوم على المصداق. وهكذا يتَّضح أنَّ المنهج هو أمر واجب الاتباع وليس أمراً متروكاً للرغبة والميل الذاتي.

وهذا هو الجواب القاطع والصريح في مقابل الذين يرغبون في مزج العلم بالقيمة، وذلك عندما نحاول إدخال قناعاتنا الأخلاقية والقيمية على خط الاستنتاج العلمي. والواجب في هذا المجال هو قطع أيدي القيم وأرجلها؛ كي لا تدخل إلى ميدان البحث العلمي، فتحرف مسيرة الباحث وتميل به عن الصراط الموصل إلى النتيجة. فليس من العلم في شيء استبدال المقدمات بالميول والرغبات. وليس العلم إلا الاستسلام للمقدَّمات وتسليمها القياد لتسير بالباحث رهواً وتأخذ به نحو النتائج. إذاً، إذا أخذنا الفلسفة مثالاً، فإنَّ البرهان هو منهجها القويم وحده دون غيره، ولو فُرِض وجود من لا يقنعه البرهان، ولا يعتقد فيه الإيصال إلى اليقين فما عليه إلا استبداله بمنهجٍ آخر وحيد لا شريك له. وعندما يُكتشف المنهج الصحيح، يجب اتباعه من قِبَل المسلمين وغيرهم، وبالتالي لا يوجد منهج إسلامي خاص بالمسلمين، وآخر خاص بغيرهم[1].

الحكم على ضوء الغاية

يتميَّز البحث في هذه المرحلة بشيء من الدِّقة، ويحتاج إلى مزيد

(1) انظر: الملاحظات من الثانية إلى الخامسة.

من العناية والتحليل. فقد علَّمنا فلاسفتنا أنَّ الغاية تابعة للموضوع وغير مستقلّة عنه. ومن هنا، فإنَّ العلوم التي تتمتَّع بوحدة موضوعيَّة، عندما تُعرَّف بغايتها تكون كما لو عُرِّفت بموضوعها. ولا ينفصل التعريف بالغاية أو يمتاز عن التعريف بالموضوع، إلا في العلوم التي لا تتمتَّع بوحدة موضوعيَّة، أو التي ليس لها موضوع أصلاً. وهنا تبدو أهمية الغاية بوصفها عنصراً بديلاً عن الموضوع يستعان بها على تعريف العلم. ومن أمثلة العلوم التي تعرف بغايتها علم الأصول الذي يعتقد عدد من الأصوليين، بأنَّه لا يتمتَّع بوحدة موضوعيَّة؛ ولذلك يلجأون عند تعريفه إلى البحث عن غايته لاستخدامها في التعريف فيقال: إنَّ علم الأصول هو مجموعة القواعد التي تساعد الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي.

وتشترك العلوم التي لا موضوع لها في أنَّها علوم آليَّة تُقصَد لغيرها؛ أي لما يترتَّب عليها من أهداف، وما تحقِّقه من غايات ومقاصد. وإذا عدنا إلى مثال الدرّاجة وتفهَّمنا هناك أنَّ الغاية والمقصد الذي من أجله نركب الدراجة، منه ما هو إسلامي، ومنه ما هو غير إسلامي. فإنَّنا نتفهَّم هنا أيضاً، أنَّ العلوم التي لا موضوع لها يمكن أن تنقسم بحسب مقاصدها وغاياتها إلى إسلاميَّة وغير إسلاميَّة، أو دينيَّة وغير دينيَّة.

وهكذ يبدو أنَّنا قبضنا حتى الآن (ومؤقتاً) على معنىً معقول ومقبول للعلم الديني. وهو العلم الذي لا موضوع له، أو فلنقل العلوم الآليَّة. وربَّما كان المثال المناسب للعلوم التي لا موضوع لها «علم الطب»، فإنَّ هذا العلم ليس في الواقع علماً واحداً، بل هو مجموعة من العلوم تتضامن لتحقِّق غرضاً واحداً هو حفظ، أو استرداد صحَّة الجسم الإنساني.

وإنما قلنا «مؤقتاً»؛ لأنَّنا لا نوافق من يدَّعي إمكان العلم الديني في هذا المجال أيضاً؛ بناءً على أنَّه كما تُقسم غايات ركوب الدراجة

ومقاصدها إلى إسلاميَّة وغير إسلاميَّة، فلا مانع من أن يكون لدينا علم طب إسلامي، وعلم أصول إسلامي وهكذا. ولا نوافق على هذه الدعوى؛ لأنَّنا عندما نتحدَّث عن علوم لا موضوع لها، نكون في الواقع بصدد الحديث عن نفي هذه العلوم ونفي وجودها، فلا علم من دون موضوع. و«علم الطب» هو علم افتراضي؛ وذلك لأنَّ الطبيب يدرس مجموعةً من العلوم لكلّ منها موضوعه الخاصّ كعلم الأمراض والأدوية والميكروبات ووظائف الأعضاء... وهكذا. ويُسخِّر هذه العلوم لخدمة غرض واحد. ولكن عندما نعود إلى هذه العلوم كلاً منها على حدة، نجد أنَّ لكلّ منها موضوعها الخاصّ، ولسوء الحظ أو حسنه، لا تنقسم إلى إسلاميَّة وغير إسلاميَّة، أو دينيَّة وغير دينيَّة.

نعم ربَّما يمكننا أن نشير إلى شيء ما ونسميه «بالطب الإسلامي» وهو الطب الذي ينتجه المسلمون أو يتداوى به المسلمون، ولكنَّ الإسلاميَّة في هذا التعبير أمر خارج عن حقيقة العلم وليست جزءاً من ماهيَّته ومفهومه.

وهكذا ظهر مما تقدَّم كلّه، أنَّ العلم ظاهرة لها وجودها المستقل عن المذهب والدين والأيديولوجيا، سواء اعتمدنا الموضوع أو المنهج أو الغاية معياراً لتعريف العلم وتوضيح أبعاد مفهومه وحدودها. ولكنَّ البحث لا يُختَم عند هذه النقطة؛ لأنَّ ما تقدم كلّه كان بحثاً في مقام الثبوت ونفس الأمر. أو فلنقل في علم الله ونظره أي لو كنَّا ننظر بعين الله التي لا تخفى عليها خافية ولا يغيب عنها شيء لرأينا الواقع كما هو، ولتبيَّن لنا أنَّ العلم علم فحسب، لا إسلامي ولا غير إسلامي. ولكن عندما ننظر بالعين الإنسانيَّة إلى الواقع، فإنَّنا لا نرى الواقع كما هو، حيث إنَّنا نحبو لنصل إلى الحقائق ونقترب منها، ونصل أحياناً ولا نصل أخرى. فنحن وعلمنا وكلُّ ما يصدر عنا وننتجه تاريخي ومرتبط بالتاريخ، ولذلك ما هو الحكم إذا أدخلنا عنصر التاريخ في مقام التقييم؟

ولتوضيح المقصود وتبسيط المراد نشير إلى أنَّ العلوم لم تولد كما هي عليه الآن، فلم يُخمِّر الفيزيائيون أو المناطقة مجموعة من الأفكار في رؤوسهم، ثم بعد أن اكتملت ورأوا أنَّ لها غاية وموضوعاً واحداً ومنهجاً كذلك، أخرجوها إلى الملأ وأسموها علم الفيزياء أو المنطق أو غيرها من أسماء العلوم. بل ظهرت العلوم إلى الوجود تدريجاً وتكاملت شيئاً فشيئاً، ثم أتى علماء المنطق وعمدوا إلى تحليل هذه العلوم وتشريحها واستخراج موضوعها ومنهجها[1]. ويبدو أنَّ طريقة ولادة العلوم تشبه ولادة الشعر واللغة. فما اجتمع يوماً عدد من الأفراد ليتخذوا قرار ابتكار اللغة وتنظيم قواعدها. بل إنَّ اللغة وقواعدها تولد من رحم الاستخدام بين الناس عبر عشرات السنين، فنظام اللغة إذاً، هو نظام لم يضعه واضع واحد، بل هو جزء من العواقب غير المرادة لاستخدام اللغة كما يسميها **هايك**. وتنسحب هذه القاعدة من اللغة على بعض الأبعاد الاجتماعيَّة في حياة الإنسان. مثلاً التنمية والتطوّر الذي تحقّق في المجتمعات المتقدّمة لم يكن مراداً أو مخططاً له من قبل، فلم يكن أحد قبل قرنين، يفكِّر بالهاتف والكمبيوتر والإنترنت، وغيرها من الظواهر التي عرفتها المجتمعات الإنسانيَّة. بل تحقَّقت كثير من هذه الأمور وتعرف عليها الإنسان بعيداً عن ربطها بغيرها من الظواهر وعلى حد تعبير **مولوي**:

وهكذا التاجر في دكَّانه يسعى   وراء ربحه لا وراء إصلاح العالم

ولكنَّ العالَم صلُح، على الرغم من أنَّ كلّ فرد يسعى وراء منفعته الشخصيَّة أو غير الشخصيَّة، مع عدم الالتفات في كثير من الأحيان إلى جهود الآخرين، ووُجِدت هذه الاختراعات وتكاملت، واستفيد منها وجرى استخدامها في سياقٍ واحدٍ، حتَّى كأنَّها اختُرعت من قبل شخص واحدٍ لهدفٍ واحدٍ. والعلوم من هذا النوع من الأنظمة التي تولد

(1) انظر: الملاحظة السادسة.

تدريجاً، فكل شخص كان يطرح سؤالاً ويحاول العثور على جوابه، ولم يكن أحد من أصحاب الأسئلة العلميَّة بصدد وضع علم خاص للجواب عن هذا السؤال وغيره من الأسئلة المشابهة له، ثمّ بعد أن كثرت الأسئلة وتعدّدت تمَّ تصنيفها، حتَّى غدونا نشاهد مجموعة من الأسئلة التي تدور حول محور واحد هو الموضوع، وغدونا نسمِّي كلَّ مجموعة تدور حول محور واحد باسمٍ من أسماء العلوم التي نعرفها.

وهذه الرؤية لتاريخ العلوم وتطوّرها هي التي يتبنَّاها **توماس كون** في كتابه: «بنية الثورات العلميَّة»؛ حيث يرى أنَّ العلوم الآن وصلت إلى مرحلة يسمِّيها مرحلة العلم المعياري (Normal science) هذه المرحلة هي مرحلة استقرار العلوم وتثبيت منهجها، واعتمادها طريقة محددة لتعليمها وتعلُّمها، ووجود اختبارات للمتعلمين، وكتب يدرسون فيها وهكذا. ولكن هذه المرحلة مسبوقة بمرحلة أخرى هي مرحلة Prenormal في هذه المرحلة كان العلماء في حيص وبيص، فلا المناهج كانت واضحة، ولا الأسئلة كانت محدَّدة؛ أو مصنفة، ولا الأجوبة معلومة كذلك، ولم تكن العلوم متمايزة في دوائر خاصَّة بكل علم. ثم بدأت العلوم تتمايز والأسئلة تتَّضح ورُسِمت الحدود بين العلوم وصار كلّ عالِم يعرف ميدانه الذي يجوز له الجولان فيه، فلا يتجاوزه إلى ميدان غيره. فالفلسفة لم تكن أبداً كما نعرفها اليوم، ولو كانت كذلك لما كان من معنى لتاريخ الفلسفة، والأمر عينه ينطبق على غير الفلسفة من العلوم فتاريخ كلّ علم هو سجل انتقاله التدريجي من الغموض والتشويش إلى الوضوح.

وإذا كان شكل الفلسفة الحالي قديماً نسبياً، فإنَّ علم الكيمياء بقي حتَّى القرن الثامن عشر مبهم الهوية إلى أن ظهرت النظريَّة الذرية، فأدَّت إلى جمع المهتمين بهذا النوع من الأسئلة تحت خيمةٍ واحدةٍ أُعطِيت هوية واضحة. ولا نعلم أيَّ العلوم في حال التشكل في عصرنا هذا،

فهناك مجموعة من الأسئلة التي تُطرَح في المحافل العلميَّة والكتب والمجلات ربَّما لا نستطيع تصنيفها، وربَّما يأتي بعدنا علماء القرن الحادي والعشرين وما بعده ليجمعوا بعض هذه الأسئلة التي تطرح الآن حول محور واحد ويعطوها اسماً واحداً.

إذاً، هذه هي طريقة تشكُّل العلوم وهذه هي صيرورتها التاريخيَّة، هي أشبه بطفل ينمو شيئاً فشيئاً إلى أن تكون له شخصيَّته المستقلّة ويصبح رجلاً ينفصل عن عائلته ويكون عائلة مستقلَّة. وإذا كانت هذه هي مسيرة العلوم، فإنَّ سؤالنا حول مَذْهَبَة العلم، أو دَيْنَنَتِه وعدمها يُطرح بصيغةٍ أخرى. وجغرافيا العلوم تنقسم إلى منطقتين هما: منطقة الأسئلة ومنطقة الأجوبة. وهاتان المنطقتان سيالتان غير مستقرَّتين. فكما أنَّ الأسئلة تبدأ حائرةً ثمَّ تُصَحَّح وتمرّ عبر غربال الزمن العلمي، كذلك الأجوبة أيضاً. ومن هنا، كان العلم في مسيرته التاريخيَّة أشبه بنهر تُرمَى فيه الأسئلة والأجوبة، ثم يُلفَظ بعضها ويُحتَفظ ببعضها الآخر، وفق قوانين حركة تاريخ العلم. وهنا نعود إلى سؤالنا الأوَّل: إذا كانت هذه هي مسيرة تشكل العلم التاريخيَّة، فهل يمكن تصنيف أسئلة العلم إلى أسئلة دينيَّة وأخرى غير دينيَّة؟ وهل الأجوبة تخضع لهذا التصنيف أم لا؟

في هذا الإطار يحسن بنا الإشارة إلى الفيلسوف الفرنسي المعاصر **إتين جيلسون** في كتابه: «روح الفلسفة في القرون الوسطى»[1] الذي يتساءل فيه حول وجود فلسفة مسيحيَّة، وقد حاول الإجابة عن هذا السؤال بأشكال عدَّة. ونحن بدورنا يمكننا طرح السؤال نفسه حول الفلسفة الإسلاميَّة، وجوابنا هو عدم وجود فلسفة إسلاميَّة وفق رؤية خاصَّة بنا. وعلى أيِّ حال، يحاول **جيلسون** صياغة سؤاله بطريقة أكثر

---

(1) نقل هذا الكتاب إلى الفارسية: ع. داوري، طهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1366.

لباقة، فهو يسأل: لو لم يكن المسيحيّون موجودين هل كانت الفلسفة تسير عبر تاريخها بشكلٍ مختلف؟ وهكذا يكون قد حوّل السؤال من التحليل المنطقي إلى البحث التاريخي. ويمكن نقل السؤال من هذا الغصن من شجرة العلم إلى غيرها من الأغصان المسمّاة بالرياضيّات والفيزياء والهندسة. ونحن حتَّى الآن كنَّا قد قطعنا بسكين المنطق أيَّ تدخُّل للدين أو الأيديولوجيا في مسيرة البحث العلميٍ، ورسمنا بقلمه الحد الفاصل بين العلم والدين. ولكن هل كانت سكِّين المنطق حادَّة وقاطعة في مسيرة العلم التاريخيَّة وفي مقام تكوين السؤال واختيار الأجوبة؟

يدَّعي **إتين جيلسون** أنَّ المسيحيَّة دفعت الفلاسفة إلى طرح أسئلة محدَّدة تتناسب مع فضائها المعرفي والقيمي الذي ولَّدته. وإذا كان العلم عبر التاريخ مجموعة من الأسئلة التي تُثار وفق قوانين ربَّما لا نعلمها، ويولِّدها الفضاء الذي يعيشه صاحب السؤال. من الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يكون للمسيحي أسئلته التي توحي بها المسيحيَّة، وللمسلم أسئلته التي يوحي بها الإسلام، وهكذا يمكن إلحاق الإسلام أو المسيحيَّة بالعلم؛ تبعاً لمنطلق الأسئلة.

هذا، ولكن يجب علينا أن نعرض الحكم على محكّ الاختبار لنكتشف مدى صدقيَّته وعمق فاعليَّته، كما سعة دائرة شعاعه. فإنَّ هذا الحكم مبني على محور هذا السؤال وأساسه، ولكنَّ السؤال ليس هو صاحب الكلمة الفصل الذي لا رادَّ لقضائه وذلك لأمور:[1]

أولاً: إذا كانت الأسئلة ذات منشأ ديني، فإنَّ دور العلم هو تقديم الجواب، وهذا الأخير هو توصيف الواقع (Fact). والحالة الطبيعيَّة أن يكون للسؤال الواحد جواب واحد. وليس من الطبيعي قبول السؤال

---

(1) انظر: الملاحظة السابعة.

الواحد عشرات الأجوبة. مثلاً: ربَّما يختلف اثنان أو حضارتان في السؤال حول كرويَّة الأرض؛ بحيث يسأل أحدهم هذا السؤال، ولا يلتفت إليه آخر، تبعاً للبيئة الثقافيَّة التي يولد فيها السؤال، إلا أنَّ البيئة لا تستطيع ليَّ عنق الجواب وإخضاعه لها، فالأرض في الواقع إمَّا كرويَّة وإما غير كرويَّة، شاء السائل أم أبى. وهكذا يحصل الطلاق والانفصال بين العلم والدين.

ثانياً: لا تقدِّم الأجوبة لنا طريقة الوصول إليها، بل لا بد من السعي نحوها والدخول إليها من بوَّابة المنهج. والمنهج كما تقدَّم منفصل عن الدين والأيديولوجيا، وعلى ضوء ما تقدم كلِّه لا بدّ من التمييز بين مقام تكوّن العلم وطرح أسئلته وبين الصيغة الكاملة له. وبالتالي بين مقام التشكُّل ومقام الحكم والتقييم. أو ما كنَّا نعبِّر عنه بمقام الثبوت ومقام الإثبات. في مقام الثبوت نفينا وجود علم ديني آخر وغير ديني، وأمَّا في مقام الإثبات، فبما أنَّ الأسئلة قد تولد من رحم الدين والثقافة الدينيَّة، وفي مرحلة الفرضيَّات كذلك قد يؤثر الدين في طرح بعضها جوابا عن الأسئلة المطروحة. ولكن عندما نصل إلى مقام التمييز والحكم، يأتي المنهج والواقع ليصفيا بغربالهما الأجوبة الصحيحة المطابقة للواقع، ويفصلها عن غيرها من الأجوبة الدينيَّة أو المتأثرة بالدين والثقافة والقيم.

ولعلنا أثقلنا على القارىء وأرهقناه بجفاف المنطق؛ ولذلك لا بأس من الانتقال معاً إلى معالجة تتمتَّع بنداوة التاريخ وطراوته. ونستعين على هذه النقلة بكتاب نقدي لـ «**كودلو**» عالم الفيزياء الباكستاني، وقد خصص الكاتب كتابه لنقد محاولات أسلمة العلم. وعنوان الكتاب هو: (Islam and Science)، وإني أنصح المهتمين بهذا الموضوع بالرجوع إليه للاستفادة منه، حيث يحاول الكاتب استعراض المحاولات التي جرت لأسلمة العلم ليوجِّه إليها سهام نقده بعد ذلك.

وحاصل القصة أنَّ **ضياء الحق** أخذ زمام الحكم في باكستان عام 1977 بعد انقلاب عسكري، فحصلت منذ ذلك التاريخ أحداث ومحاولات واسعة لأسلمة كلِّ شيء، وتبدو من خلال ما ينقل الكاتب حول ما جرى في باكستان، وحدةُ التجربة الإنسانيَّة؛ حيث تشبه بعض المحاولات التي جرت في باكستان، ما يحصل عندنا في إيران. حيث يذكر الكاتب أنَّ طلاب الجامعات كانوا يُسألون عن الأدعية التي يقرأونها في قنوت صلاتهم، ويُسألون عن أسماء زوجات النبي (ص)، ولا يخفى وجه الشبه بين هذه الأسئلة وبين الأسئلة التي تطرح على طلاب الجامعات في بلدنا. ولكن مسيرة أسلمة العلم في باكستان أخذت شكلاً عجيباً حسب ما يدَّعي الكاتب. حيث يشر الكاتب إلى عالم في الفيزياء نظم مؤتمراً علمياً وجمع الفيزيائيين من أقطار الأرض ليحاضر فيهم حول معجزات النبي (ص) ويدعو إلى أسلمة الفيزياء. وفي هذا السياق طُرِحت مسائل جديدة على علم الفيزياء مثل: قياس درجة حرارة جهنم، وكذلك طرحت في علم الكيمياء مسألة التركيب الكيميائي للجن، وفي السياق عينه تحدَّث أحد المبدعين عن وحدة الطبيعة بين الجن والنار، ولمَّا كانت النار طاقة، فلماذا لا نستفيد من طاقة الجن لحل أزمة الطاقة في العالم المعاصر.

وهذه النماذج المذكورة ليست كل ما في الكتاب، بل هي نماذج ساذجة لفكرة أسلمة العلوم. ويشير الكاتب إلى نماذج أخرى تختلف في أفقها ومنطلقاتها عن النماذج الآنفة الذكر. ومن النماذج التي يذكرها عالمين أحدهما باكستاني مقلِّد ليس له رأي خاص، بحسب الكاتب، هو **ضياء الدين سردار**، والآخر إيراني هو **حسين نصر**، ولهذا الأخير مواقف واجتهادات في هذا المجال حاصلها أنَّ العلم الغربي علماني في منطلقاته المعرفيَّة؛ ولذلك لا يمكن الجمع بينه وبين الإسلام، ويعتقد الكاتب أنَّ هذا الموقف، حتى لو صحَّ لكنَّه لا يقدِّم إلى العالم الإسلامي

خدمة؛ لأنَّه يدعو العلماء إلى اليأس من تطوير العلم ويبشِّرهم بعدم إمكان الجمع بينه وبين الإسلام.

هذا عرض موجز لما ورد في هذا الكتاب الذي يختمه صاحبه بالأسف على أنَّ محاولات أسلمة العلم، إمَّا متطرفة تكشف عن نظرة عاميَّة وسطحيَّة تؤدِّي إلى تخلُّف العلم بدل تطوّره، وإمَّا مواقف مقبولة نسبياً ولكنَّها تبقى في حد المواقف الكلاميَّة التي لا تقبل التحوّل إلى عمل.

ويرى **عبد السلام** الفيزيائي الباكستاني المعروف في مقدِّمة حادَّة نسبياً للكتاب أنَّ مواقف **سيد حسين نصر** إن لم تكن خيانة للعلم في المجتمعات الإنسانيَّة، فهي ليست خدمة قطعاً، فعندما نحكم على العلم بأنَّه علماني لا يمكن أن يحتضنه المسلمون بحرارةٍ وحبّ. وفي الوقت عينه لا يُقدِّم لهم بديل معقول عنه. فما الحل إذاً، عندما تقول للإنسان إنَّ هذا الطعام لا يرفع جوعك، ولا تطرح عليه طعاماً بديلاً أو مصدراً مختلفاً للغذاء، فكأنَّك تحكم عليه بالموت جوعاً. وربما أتفق مع هذا الطرح إلى حد كبير، فإنَّنا عندما ندين العلم لعلمانيَّته، ولا نقدم بديلاً عنه، فكأنَّنا نقول للمسلمين ما عليكم سوى البكاء والنحيب، فلا علم تؤسّسونه بأيدكم، ولا العلم الغربي يحسن بكم المساهمة في نموّه لعلمانيّته وعدائه المستتر للإسلام.

وكأنَّ هؤلاء الكتاب يتبنَّون نوعاً من الرؤية التي يمكن تسميتها بـ «الجبر التاريخي» فالبلاء الذي ينزل علينا (العلم) لم يكن لنا خيار في نزوله ولا خيار لنا في رفعه، بل الرفع مرهون باليد التي ألقته علينا.

وقد تأسَّس عام 1981 معهد في أمريكا باسم «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»، وفي السنة الثانية لتأسيسه عقد مؤتمراً دولياً في باكستان للبحث حول الهدف الذي اختاره المعهد لنفسه وهو «أسلمة

المعرفة»، والمقالات الأساس التي قدمت في هذا المؤتمر هي مقالتا كل من **إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان**. وقُدِّمت أوراق أخرى تدور حول الموضوع نفسه. وقد طُبِعت أوراق المؤتمر في كتابٍ ونُشرَت. وسواء وافقنا أصحاب هذه الدعوة أم خالفناهم لا مناص لنا، من عرض خلاصة الفكرة كما قدَّمها أصحابها لنعلن موقفنا منها بعد ذلك.

ينطلق أصحاب هذه الدعوة من : «إنَّ هذه العلوم إنَّما تعكس قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته. وتشكَّل بالتالي على تلك الأسس الغربية مختلف وجوه السلوك والنشاطات والمؤسسات الاجتماعيَّة»(1). إذاً، مشكلة العلم الغربي تكمن، بحسب منظمي هذا المؤتمر في: قيمه، ومفاهيمه، ومعتقداته، وغاياته. وهذه الأبعاد الأربعة من العلم الغربي عشَّشت في ثناياه ولا بدَّ من استئصالها منه، على حد تعبير **نقيب العطاس**؛ حيث يرى ضرورة تصفيته من العناصر الغربية (Dewesternal). وبناءً على هذا الطرح يكون مفهوم «أسلمة العلم» معادلاً دقيقاً لاستبدال هذه الأبعاد في العلم بغيرها من الإسلام؛ أي لا بدَّ من جريان قيمنا الإسلاميَّة في شرايين العلم بدل قيم الغرب. وماذا عن المفاهيم؟ يبدو أنَّه لا بدَّ من إبداع الفرضيَّات العلميَّة وفق المفاهيم الإسلاميَّة أيضاً. وهذه نقطة مهمَّة ربَّما لم تطرح في محلٍ آخر.

فالمفاهيم سيَّالة تسبح في الفضاء، وعلى الباحث أن يلتقط أحدها ويستخدمه في صياغة النظريَّات والفرضيَّات العلميَّة. وأمَّا الاختبار والتجربة، فهي تقع في مرحلة متأخِّرة وليس فيها ديني وغير ديني. إذاً يمكن القبض على علم ديني في مرحلة التكوُّن والجمع أي جمع المعطيات، ولكن عندما نصل إلى مرحلة التقييم والاختبار لا بدَّ من اتباع

(1) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلاميَّة المعرفة: المبادىء العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات**، 1986، ص18 وما بعدها.

طرق الاختبار والتقييم العالميَّة المعتمدة التي ليس فيه ديني وغير ديني.

ولمزيد من الوضوح، نعود إلى طرح مؤتمر «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لنقتبس منه الآتي: لا يُنال العلم الديني أو الإسلامي، إلا إذا توفَّرت في الباحث معرفة تامَّة بالموروث الإسلامي، مع معرفة عميقة بالعلوم الجديدة، واطلاع وافر على مشاكل العلم الإسلامي، وأخيراً أن يكون الباحث من أهل الإبداع والابتكار.

ونختم قولنا هذا بكلام للدكتور **نقيب العطاس** في كتابه «الإسلام والعلمانيَّة»؛ حيث يعتب على الذين اختلسوا فكرته حول أسلمة العلوم، ثم يعرض رأيه في قضية الأسلمة ويمكن اختصاره بـ «صب العلوم الجديدة في قالب الإسلام». ومشكلة الكاتب أنَّه يلجأ إلى لغة شاعريَّة تحول دون القبض على موقفه بوضوح. وما يستفاد من أفكاره تمييزه بين الواقع وتفسيره (Fact and interpretation of fact)، فهو يعتقد بأنَّنا في مرحلة الواقع لا نعاني مع العلم أي مشكلة، وفي هذه المرحلة لا فرق بين علم إسلامي وآخر غير إسلامي. وإنَّما تنشأ المشكلة في المرحلة الثانية وهي مرحلة التفسير. وفي هذه المرحلة يرى ضرورة استبدال القيم الغربيَّة بالقيم الإسلاميَّة ومن القيم التي يشير إليها: نزعة الإنسانويَّة الحاكمة على الفكر الغربي، والتمييز بين الحق والواقع وما شابه[1].

هذه بعض المواقف من قضية أسلمة العلم، التي طُرِحت في العالم الإسلامي. وتكشف هذه المواقف عن همٍّ يحمله دعاة هذه الفكرة، تجاه العلوم الإنسانيَّة التي أنتجها العقل الغربي، وقد كانت لنا مواقف من القضيَّة الأساس كما من الآراء التي طُرحت في هذا الميدان. وأمَّا حول العلوم «الداخليَّة» مثل الفقه والأخلاق وما شابه، فإنَّ أمرها

---

(1) محمد نقيب العطاس، إسلام ودنيوى گرى (الإسلام والعلمانية)، نقله إلى الفارسية: أحمد آرام، طهران، جامعة طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، 1374.

واضح لا يحتاج إلى تأمل، فمثل هذه العلوم لا شكَّ في أنَّها إسلاميَّة وغير إسلاميَّة وذلك لاستنادها إلى النص الديني في مقام جمع المعطيات كما في مقام الحكم والتقييم.

الأسئلة والأجوبة

■ **ألا يبدو أنَّ قياس العلوم الإنسانيَّة على العلوم الطبيعيَّة، قياساً مع الفارق؟**

أعتقد أنَّني لم أحاول قياس العلوم الإنسانيَّة على العلوم الطبيعيَّة، بل صرَّحت بأنَّ الفلسفة (وهي من العلوم الإنسانيَّة) تختلف عن العلوم الطبيعيَّة. وكلُّ ما فعلته هو توسعة نطاق البحث ومعالجته من الوجهة العامَّة. ولو أردنا البحث في مصاديق العلم لطال بنا المقام. وإنَّني أعترف وأوافق على تعقيد مسيرة العلوم الإنسانيَّة، وعدم وضوح موضوعات بعضها حتى الآن، إلا أنَّنا بنينا موقفنا على افتراض الوضوح وانتفاء التردد المحيط بهذه العلوم، علماً أنَّنا كنَّا نتحدَّث بحسب مقام الثبوت ونفس الأمر كما أشرنا غير مرَّة. وليس في هذا الأسلوب من المعالجة اختزالاً أو تبسيطاً؛ حيث لا توجد سبيل لتقسيم العلوم والحكم عليها غير هذه السبيل.

■ **أليس للدين موقفٌ مفهومي من الإنسان؟ بحيث يتاح لنا الاعتقاد بوجود «علم إنسان» أو فلنقل إناسة (إنثربولوجيا) دينيَّة؟**

إذا كان المراد من الإناسة الدينيَّة، ذلك المعنى الذي ذكرناه؛ أي الموضوع والمنهج، فالجواب هو عدم وجود إناسة دينيَّة. وإذا كان المراد هو التنقيب في النصوص الدينيَّة للبحث حول ما فيها من مواقف وأفكار تجاه الإنسان، فهذا أمر ممكن ولا مشكلة فيه. ولكن ينبغي الالتفات إلى أنَّ هذا البحث يشبه إلى حدٍ بعيد البحث في النصوص الدينيَّة لاستخراج بعض الأفكار الفلسفيَّة منها. ولا مشكلة في هذا الأمر أبداً، وليس هذا البحث خاصّا بالنصوص الدينيَّة، فمن الممكن أن يقرأ

أحدهم ديوان حافظ الشيرازي، أو جلال الدين الرومي ليستخرج منهما بعض الأفكار الفلسفيَّة، أو يفسرَّهما تفسيراً فلسفياً. ولكن شتَّان بين قراءة نص على ضوء الفلسفة وبين استخراج الفلسفة من هذا النص. فإنَّ هذا النشاط «العلمي» الأخير غير ممكن أولاً، ولا معنى له ثانياً، ولا هو مطلوب أو يستحق بذل الجهد من أجله، فالفلسفة علم واحد ليس أكثر، فما هي الإضافة التي تتحقَّق عندما إلى يُقْصَد النص الديني ليُستَخرج منه علمٌ اكتشفه الآخرون وسبقونا إليه.

■ **ألا يؤدي خضوع العلم للنموذج (Paradigm) الرائج إلى تأثُّرها بالأيديولوجيا؟ كما يمثِّل النموذج البطليموسي أساساً لكثير من أفكار الكنيسة والعلم، في فترة زمنيَّة محدَّدة، وبعده حلَّ محلَّه النموذج النيوتني وهكذا؟ وبعبارة عامَّة ألا تتأثَّر العلوم الغربيَّة بالأيديولوجيَّات الغربيَّة؟**

إنَّ بعض كلامي الذي طرحته ناظر إلى هذه المسألة التي تشيرون إليها. من جهةٍ من الجهات. أوصيكم بادىء ذي بدء، بأن لا تكبِّروا لقمتكم فاللقمة الكبيرة خطرة؛ لأنها تَسدُّ الحلقوم. ومن اللقم الكبيرة على المستوى المعرفي الكلمات مثل: غرب، أيديولوجيا، حضارة، فإنَّ التعامل مع هذه الكلمات معقَّد بل في غاية التعقيد. فإنَّ كثيراً من الذين يتعاملون مع هذه الكلمات ليسوا من أهل التحليل، ولعدم اعتيادهم على القص واللصق والتوصيل والترقيع والخياطة، فإنَّهم يعمدون، لقلة الحيلة، إلى البيع بالجملة وإصدار الأحكام على الأشياء بطريقة البيع بالجملة. وإنَّ هذا الأسلوب في التعامل مع المفاهيم يسهل الأمر على المتلقِّي ولكن يؤدِّي إلى تشويش الأحكام وضبابيَّتها. فعندما نقول «غرب» هل الغرب غرب واحد؟! وعندما نقول أيديولوجيا غربية، هل في الغرب أيديولوجيا واحدة؟! أو فكر واحد؟ أليس في الغرب أكثر من مفكِّر وبالتالي أكثر من فكر؟ وأكثر من تيَّار فلسفي، وفي الأدب يقال

الأمر عينه. وأذكر أنَّ أحدهم كتب مرة يقول: إنَّ الروايات الغربية كلُّها خاضعة لفكر فلان. وقد سألنا يومها هل قرأتَ كلَّ ما كُتِبَ من روايات في الغرب وبكلِّ لغاته؟ إنَّ هذه الجرأة في إطلاق الأحكام وتعميمها لا مبرِّر لها.

الأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه، هو أنَّ السؤال الذي تطرحونه بعدما قدَّمناه، خاضع للأيديولوجيا التي تحملونها، ولكن هذا لا يؤذي موضوعيَّة العلم ولا يضرُّ بها؛ لأنَّ موضوع العلم واحد، ومنهجه واحد كما أوضحنا، وما يعطي العلمَ هويَّتَه هو الموضوع والمنهج. وأمَّا الأسئلة فهي سيَّالة تأتي وتذهب، تطفو على السطح أحياناً وتغوص إلى الأعماق أخرى، وهي تابعة للأيديولوجيا والثقافة التي تولد فيها المسائل. وأمَّا الأجوبة (وهي العلم) فهي ثابتة لا تتغيَّر إذا كانت صحيحة.

■ **هل يجري قانون «قابليَّة التفنيد» على العلوم الاجتماعيَّة المؤسلمة أم لا؟**

إذا كان قانون «قابلية التفنيد» والإبطال قانوناً صحيحا للتمييز بين العلم واللاعلم، فلا بدَّ من أن يجري في كل علم. وما كنت أقوله هو أنَّ العلوم الاجتماعيَّة الإسلاميَّة ليس لها ماهيَّة مختلفة عن العلوم الاجتماعيَّة غير الإسلاميَّة. وبالتالي فكلُّ ما ينطبق على «العلم» ينطبق على العلم الإسلامي. أستودعكم الله.

الملاحظات: (1)

ينطلق الدكتور سروش في نفيه لمفهوم العلم الديني ونفي إمكانه، من اعتقاده بتمايز العلوم في مقام الثبوت. ويشير في سياق البحث إلى النظريَّات المطروحة للتمييز بين العلوم، ويرى أنَّ العلوم تتمايز في ما بينها إمَّا على أساس الموضوع أو المنهج أو الغاية. وبعد ذلك ينفي إمكان تحقُّق مفهوم «العلم الديني» في مستوى مقام الثبوت ويقول ما حاصله بتلخيص منا:

إنَّ موضوع العلم واحدٌ لا تعدُّد فيه، ومنهجه كذلك، والغاية تابعةٌ للموضوع أيضاً. وبالتالي، لا منشأ لتعدُّد العلوم وانقسامها إلى إسلاميَّة وغير إسلاميَّة. ومثال ذلك أن نفترض الإنسان موضوعاً لعلم من العلوم، فالإنسان إنسان فحسب. ويجب أن يكون العلم الذي يدرسه واحداً لا يتعدَّد، لا على مستوى المنهج الذي يجب أن يكون معبِّرا عن، أو وسبيلا لاكتشاف العلاقة الواقعية والحقيقية بين المقدمات والنتائج. وعليه، فلا مبرِّر منطقي لوقوع التعدد فيه أيضاً. إذاً، في عالم الثبوت ليس هناك علم إسلامي وآخر غير إسلامي.

1 ـ يجب الالتفات إلى أمر في غاية الأهميَّة في العلاقة بين العلم وموضوعه، وهو أنَّه لا ضرورة منطقيَّة تقضي بوجود موضوع واحد ذي ماهيَّة محدَّدة، لكل علم من العلوم. وإذا كان يرى بعض العلماء أنَّ موضوع العلم، لا بدَّ من أن يكون واحداً، وتكون المسائل والأحكام التي تُدرَس فيه (العلم) بحثاً عن العوارض الذاتيَّة لهذا الموضوع؛ فليُعلمْ أنَّ هذا الرأي هو أحد الآراء في المسألة، وليس الرأيَ الوحيد الذي يحظى بالإجماع والاتفاق حوله. ومن الآراء المطروحة في هذا المجال ما حاصله: أنَّ العلم مركَّب اعتباري، يجمع بين أجزائه وحدةُ الهدف، أو التناسبُ الذاتي أو الاعتباري بين المسائل والأحكام التي يُتوصَّل إليها خلال البحث. وعليه، لا مجال للالتزام والإلزام بضرورة توفُّر كلّ علم على موضوع واحد يستمد العلم وحدتَه منه. نعم لا بد

(1) كل الشكر والتقدير للشيخ محمود رجبي لما استفدناه منه في تدوين هذه الملاحظات.

من وحدة ما، ولو اعتبارية بين مسائل العلم. فالاقتصاد مثلاً موضوعه التوزيع، والاستهلاك، والإنتاج. وهكذا فإنَّ نظريَّة الدكتور سروش في الوحدة الموضوعيَّة للعلم، ليست مسلَّمة لا تقبل النقاش.

2 ـ إنَّ مسألة التمايز بين العلوم يمكن أن تُطرح بشكلين مختلفين، فتارةً نتحدَّث عن التمايز الخارجي بين العلوم، وأخرى تتحدَّث عن التمايز الداخلي. ربَّما يكون معيار التمايز الخارجي؛ أي التمايز بين علم وعلم آخر هو الموضوع أو المنهج. ولكن عندما نتحدَّث عن التمايز الداخلّي؛ أي بين مصاديق العلم ونُسَخِه، فلا بد من البحث عن معايير أخرى غير الموضوع أو المنهج. ومثال ذلك: عندما نتحدث عن علم اجتماع إسلامي، ليس المراد تأسيس علم جديد له تعريفه الخاص الذي يميِّزه عن علم الاجتماع، أو موضوعه المستقل. بل المراد من التعبير إنتاج مصداق جديد، أو فلنقل نسخةً جديدة من العلم. ومثل هذا الأمر متصوَّر حتَّى لو افترضنا وحدة العلمين ماهيَّة وتعريفاً، أو موضوعاً. إذاً، لا يكمن الفرق بين علم الاجتماع الإسلامي وغير الإسلامي في أنَّ أحدهما علم اجتماع، والآخر ليس كذلك. وليس الاختلاف بينهما في الموضوع. وعليه لا مانع من وجود نسختين من علم واحد ولكنهما نسختان غير متطابقتين. ولا مانع من الاشتراك في عدد من الأفكار مهما كَثُرت، ولا مانع من الاشتراك في المنهج أيضاً. غاية الأمر أنَّ العلم الإسلامي هو محاولة لتصفية العلم من شوائبه والاستفادة من المعطيات التي قد يقدِّمها الوحي في تطوير العلم وتصويب مسيرته.

3 ـ يرى الدكتور **سروش** أنَّ المنهج أمر غير اختياري، بل هو أمر محدَّد في نفس الأمر وعالم الثبوت ولا حيلة للعالم إلا استخدامه والعثور عليه. ولكنَّ يبدو أنَّ هذا الرأي للدكتور **سروش** مجانب للصواب؛ لأنَّه لا توجد علاقة عليَّة بين القضايا المعرفيَّة والمنهج؛ أي أنَّ القضايا التي يراد إثباتها لا تقتضي ذاتاً وبالضرورة منهجاً محدَّداً. فليس صحيحاً أنَّ منهج الفلسفة في الواقع وعالم الثبوت هو البرهان، بل كلُّ ما يمكن قوله إنَّ الفلسفة المتداولة منهجها البرهان. بل ليس هناك فلسفة في عالم الثبوت؛ لأن عالم الثبوت هو عالم الحقائق، بينما الفلسفة هي محاولة إنسانيَّة لاكتشاف الحقائق. وهذه

الحقائق يمكن اكتشافها بطرق شتَّى فالعلم الذي نسمِّيه «فلسفة» يكتشف الحقائق بالبرهان، ولكن ربَّما أمكن اكتشاف الحقائق بوسيلة أخرى هي الشهود العرفاني كما في الفلسفة الإشراقية، وربَّما توجد فلسفة تعتمد المنهج التجريبي لاكتشاف الحقائق عينها.

4 ـ يضاف إلى ما تقدم، أنَّ العلوم ربَّما تعتمد أكثر من منهج واحد. وربَّما كان للعلم منهج واحد في فترة زمنيَّة محدَّدة ثمَّ يأتي بعض المبدعين في هذا العلم ليُدخِلوا مناهج جديدة إلى العلم. كما فعل السيد **محمد باقر الصدر** عندما أدخل الاستقراء إلى علم الأصول بعد أن كان الاستقراء متَّهماً بعدم إنتاجه لليقين كما هو متداول في المنطق الأرسطي.

5 ـ يبدو أنَّ الدكتور **سروش** خلط بين مجموعة من المفاهيم المختلفة؛ أي بين المنطق والفكر وقواعد المنهج وبين وسائل اكتساب المعرفة. فلا خلاف أيضاً في أنَّ لكل منهج قواعده الخاصَّة. وما يؤدِّي إلى النسبيَّة هو عدم وجود قاعدة واضحة ومعيار محدَّد للحكم. وأمَّا تعدُّد المناهج، فلا يودي بالباحث في وادي النسبيَّة كما يرى الدكتور **سروش**. ومن هنا، فإنَّ وحدة المنهج مع عدم وضوح القواعد ووحدتها، تسمح لمن يرغب في ادعاء صحَّة ما يدَّعيه وإثبات ذلك بواسطة المنهج الواحد. وفي المقابل لو تعدَّدت المناهج وكانت واضحة القواعد، فإنَّها تبقى على كثرتها صالحة لإثبات صحَّة الأفكار المدَّعاة أو عدم صحَّتها. والقواعد المنهجيَّة المشار إليها هي قوانين المنطق والتفكير، وهي على نوعين بعضها عامّ يشمل كلّ العلوم، وبعضها خاصّ يختلف من علم إلى آخر.

ويرى الدكتور **سروش** عدم جواز تعدُّد منهج البحث في الموضوع الواحد، وأقلُّ ما يقال في هذا الموقف هو حاجته إلى الدليل. وذلك أنَّ من الأبحاث الجادّة في فلسفة العلم، البحث حول كون العالم مركَّباً من أجزاء مختلفةٍ يحتاج كلّ منها إلى منهج واحد لدراسته وفهمه؟

وبين الآراء التي يمكن الدفاع عنها وتبريرها بالأدلة، وهو رأي يقبله عدد كبير من علماء المسلمين، أنَّ في النصوص الدينيَّة التي ثبتت نسبتها إلى الوحي

والقرآن، أو التي ثبتت صحتها عن المعصومين (ع)، تتمتَّع بالقدر الكافي من الصدقيَّة للاعتماد عليها في اكتشاف بعض الحقائق، وذلك في بعض الميادين على الأقل. والعرفاء أيضاً لهم منهجهم الخاصّ نظرياً وعملياً في التعرف على الواقع والإحاطة ببعض حقائقه.

وأمَّا موقف الدكتور **سروش** من عدم إمكان العلم الديني في عالم الإثبات، وتصويره لولادة العلم بطريقة عشوائيَّة أو تلقائيَّة، وأنَّه لم يشهد ولادة العلم أو يعلنها أحد من العلماء، بل وُلِدت العلوم سؤالاً بعد سؤال، إلى أن تراكمت الأسئلة وتمَّ تصنيفها بعد اجتماعها وتراكمها. وهذه الأسئلة لها مناشئها المختلفة وظروف ولادتها التي تميِّز أحدها عن الآخر وهي سيَّالة لا هويَّة لها، وما يعطي العلم هويَّته هو الأجوبة لا الأسئلة، إلى غير ذلك مما تقدم في نصّ الدكتور **سروش**.

وفي هذا الكلام ما يأتي:

أولاً: إنَّنا لا نوافق الدكتور **سروش** على موقفه من ولادة العلوم؛ حيث يكشف تاريخ العلم عن وجود مجموعةٍ من العلوم تُنسب إلى مؤسّسيها، وينسب إليهم تحديد موضوع العلم ومنهجه وغايته، ويدَّعي هؤلاء هذه المكرمة أحياناً، أو تُنسب إليهم أحياناً أخرى. فهذا هو **ابن خلدون** يصرِّح في مقدِّمته بأنَّه بصدد تأسيس علمٍ جديدٍ أسماه علم العمران، وأُسمي في ما بعد علم الاجتماع:

«وكأنَّ هذا (علم العمران) علمٌ مستقلٌ بنفسه. فإنَّه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحَدث الصنعة .... وكأنَّه مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحدٍ في الخليقة ... ونحن قد ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً؛ وأعثرنا على علم جعلنا سنّ بكره وجهينة خبره. فإنْ كنتُ قد استوفيت مسائله، وميَّزتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية. وإنْ فاتني شيءٌ في إحصائه واشتبهت

بغيره مسائله، فللناظر المحقّق إصلاحه؛ ولي الفضل لأنّي نهجتُ له السبيل وأوضحتُ له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء»[1].

وفي تاريخ الفكر الغربي أيضاً، يشار إلى سان سيمون بوصفه أباً لعلم الاجتماع الغربي. ومن هنا، يعدُّه بعضهم أولى بهذا العلم من **دوركهايم** أو **أوغيست كونت**.[2]

ومن هنا، فإنَّ ما يولد تدريجاً وعبر الزمان هو الأسئلة. وأمَّا العلم، فلا مبرِّر للاعتقاد بولادته التدريجيَّة. وليس صحيحاً أنَّ الأسئلة تُطرح دائماً في الفضاء الحرِّ دون الالتفات إلى انتمائها إلى علم محدَّد. وعلى أي حال، فإنَّ العلم ينمو ويحبو ويشب من خلال الأسئلة، ولا يبدو أنَّه سوف يأتي زمان تنتهي فيه الأسئلة أو تنضب.

ثانياً: إنَّ تصوّر العالِم عن موضوع العلم يترك أثره البالغ في طرح أسئلة البحث العلمي. مثلاً: إذا كان الإنسان موضوعاً لعلم من العلوم، تختلف الأسئلة الدائرة حوله بين العالِم أو الباحث العلمي الذي يعتقد بأنَّ الإنسان موجود شبيه بسائر الموجودات الحيوانيَّة، وبين عالم يرى في الإنسان بعدَه الأهمّ وهو الروح. ومن هنا، سوف نجد بين أيدينا نوعين من هذا العلم. كما أنَّ اختلاف الرؤية إلى الإنسان يؤدِّي بالضرورة إلى اختلاف المنهج، ولا يقتصر الأمر على المنهج، بل تتّسع الدائرة لتضمّ إلى شعاعها غاية العلم وأهدافه. وعليه يبدو أنَّ الدكتور **سروش** وقع في خطأ الخلط بين عالم الثبوت وعالم الإثبات في هذه النقطة أيضاً. فإنَّنا نوافقه على أنَّ الجواب في عالم الثبوت وعلم الله واحد لا يتعدَّد ولا يختلف، وللسؤال الواحد جواب واحد لا غير. ولكن تاريخ العلم يكشف عن أجوبةٍ عدَّة لكلّ سؤالٍ من الأسئلة.

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر**، المقدمة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1992، ص39 ـ 41.

(2) انظر: هانرى مندارس، وجورج غورفيتش، **مباني جامعه شناسى**، همراه با: **تاريخ مختصر جامعه شناسى** (أسس علم الاجتماع. طبعة مرفقة مع: التاريخ المختصر لعلم الاجتماع)، نقله إلى الفارسية: باقر برهام، ص 17.

وأخيراً: إنَّ دعاة العلم الديني ينظرون غالباً إلى أمرين: أحدهما عدم حصر منهج العلم بالتجربة وأدواتها، والأمر الثاني هو: محاولة تصويب الأجوبة المطروحة في العلوم أو تكميلها بعد اعتماد منهجٍ جديدٍ، ومصدر معرفةٍ مختلف عما هو متداول.

إذاً، لا مبرِّر معقول لصدِّ القيم والمعتقدات عن التأثير في العلوم، وبخاصَّة إذا نظرنا إلى عالم الإثبات، وثانياً حتَّى لو افترضنا أنَّ العلوم لا تتمايز على أساس القيم، وإنما تتمايز على ضوء العناصر الداخليَّة المكوِّنة لها فحسب، فإنَّه لا مجال لإنكار أثر المعارف القبليَّة على الأجوبة والحلول التي يقدِّمها. وعندما نكون بصدد الحديث عن العلوم الإنسانيَّة فإنَّ هذه الحقائق تبدو أكثر وضوحاً إلى حدٍ يدعو بعض علماء الغرب إلى الاعتراف بأثر القبليَّات والمعتقدات الثقافيَّة وتوجيهها مسيرةَ العلم والبحث العلمي في اتجاهٍ دون غيره[1].

---

(1) ألفين جولدنر، **بحران جامعه شناسى غرب** (أزمة علم الاجتماع في الغرب)، نقلته إلى الفارسية: فريدة ممتاز، ص47.

فهرس الأعلام

المصطلحات والمدارس والتيارات

المصادر والمراجع

المراجع العربية والفارسية

- اتين جيلسون، **روح الفلسفة في القرون الوسطى**، نقله إلى الفارسية: ع. داوري، طهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1366.
- ألفين جولدنر، **بحران جامعه شناسى غرب** (أزمة علم الاجتماع في الغرب)، نقله إلى الفارسية: فريده ممتاز
- أندرو ليفين، **النظريّة الليبرالية الديموقراطية**، نقله إلى الفارسية: سعيد زيبا كلام، منشورات سمت، 1380.
- سبحاني، محمد تقي، مجلة: نقد ونظر، مقالة بعنوان: «فروغ دين وفراق عقل» (بريق الدين وفراق العقل)، العدد 6، ربيع 1375.
- السيد محسن الأمين، **الدر النضيد في مراثي السبط الشهيد**، صيدا، مكتبة العرفان، 1331 هـ.
- شارات، مايكل، **گاليله نوآور دورانساز** (غاليليو: مبدع عصره)، ترجمة حسن أفشار.
- ضميران، محمد، **گذر از جهان أسطوره به فلسفه** (العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة)

- طبارة، عفيف عبد الفتاح، **روح الدين الإسلامي**، ط22، دار العلم للملايين، بيروت، 1982، ص370.
- عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر**، المقدمة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1992.
- **كليَّات أشعار وآثار فارسي شيخ بهاء الدين محمد العاملي**، باهتمام غلام حسين جواهري، لا مكان، كتابفروشي محمودي، لاتا،
- گلشني، مهدي، **نامه علم ودين (مجلة: رسالة العلم والدين)**، السنة 6 و7، العدد 11 ـ 14، خريف 1381 ـ صيف 1382.
- محمد تقي مصباح، **فلسفة الأخلاق**، طهران، اطلاعات، 1367 هـ.ش.
- محمد نقيب العطاس، **إسلام ودنيوي گرى** (الإسلام والعلمانية)، نقله إلى الفارسية: أحمد آرام، طهران، جامعة طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، 1374.
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلاميَّة المعرفة: المبادىء العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات**، 1986
- هانرى مندارس، وجورج غورفيتش، **مباني جامعه شناسى**، همراه با: **تاريخ مختصر جامعه شناسى** (أسس علم الاجتماع. طبعة مرفقة مع: التاريخ المختصر لعلم الاجتماع)، نقله إلى الفارسية: باقر برهام.
- **هويت علم ديني: نگاهي معرفت شناختي به نسبت دين باعلوم إنسانى** (هوية العلم الديني: نظرة معرفية إلى العلاقة بين العلم والدين)، سازمان جاد وانتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، صيف 1382 هـ.ش.

المراجع الأجنبية:

- Brooke, john Hadley, **science and religion: some historical perspectives**, Cambridge, Cambridge University press,1991.
- Carnap, R., **an Introduction to the Philosophy of Science**, New York, Basic Books, 1966
- Drape, john William, **history of the conflict between religion and science**,

1874, reprint: New York, Appleton, 1982.

- Hume, D.,**Enquiries concerning Human understanding and concerning the Principles of Morals**, Third Edition, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Machntyre,A., «**Panel Discussion**», in E. Mcmullin (ed), Construction and Constraint, Notredame, Notredame University Press, 1988.
- Popper, K. R., **The logic of Scientific Discovery**, London, Hutchinson Co.1959.
- W.W Bartly III, **Morality and religion**, in: New Studies in The Philisophy of Religion
- White, Andrew Dickson, **a history of science with theology in Christendom**, 2 vols. New York, Appleton, 1887.
- White, Andrew Dickson, **the warfare of science**, New York, Appleton, 1876.
- Wilson, David B., **the historiography of science and religion**, the history of science and religion in the western tradition, Gary B. Ferngren, ed: Garland, 2000.